Filosofía y democracia en la Grecia antigua

Laura Sancho Rocher
(coordinadora)

ACCESO ABIERTO

Prensas Universitarias de Zaragoza

TABLA DE CONTENIDOS

PRESENTACIÓN

1. ENTRE *TRADICIÓN* Y *REVOLUCIÓN:* LA «FUNDACIÓN» DE LA *DEMOKRATÍA*. *Laura Sancho Rocher*

2. FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA Y FORMAS POLÍTICAS. *Marco V. García Quintela*

3. DEMOCRACIA Y RELIGIÓN GRIEGAS. *Alberto Bernabé*

4. LA TRAGEDIA ÁTICA: POLÍTICA Y EMOTIVIDAD. *Julián Gallego y Ana Iriarte*

5. SOFÍSTICA, RETÓRICA Y DEMOCRACIA. *Domingo Plácido*

6. LA CRÍTICA DE PLATÓN A LA DEMOCRACIA: *PAIDEÍA POLITIKÊ*. *Salvador Mas*

7. ARISTÓTELES: EL GOBIERNO DE LOS MEJORES. *Pedro López Barja de Quiroga*

8. TEORÍA MODERNA Y *DEMOKRATÍA* ANTIGUA. *Laura Sancho Rocher*

BIBLIOGRAFÍA

FILOSOFÍA Y DEMOCRACIA EN LA GRECIA ANTIGUA

Laura Sancho Rocher
(coordinadora)

Prensas Universitarias de Zaragoza

FILOSOFÍA y democracia en la Grecia antigua / Laura Sancho Rocher (coordinadora). — Zaragoza : Universidad de Zaragoza, 2009
285 p. ; 22 cm. — (Ciencias sociales ; 74)
Bibliografía: p. 263-283. — ISBN 978-84-92774-19-7

1. Política–Grecia. 2. Democracia–Grecia. 3. Filosofía griega
SANCHO ROCHER, Laura

321.15:1(38)

CREATIVE COMMONS

© Los autores
© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza
1.ª edición, 2009

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Ciencias Sociales, n.º 74
Director de la colección: Pedro Rújula López

Prensas Universitarias de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D. L.: Z-4126-2009

Pues amamos la belleza con sobriedad
y amamos la sabiduría sin cobardía...
(Pericles, año 430 a. C. ap. Th. II 40,1)

PRESENTACIÓN

¿Es la democracia un fenómeno revolucionario en 508 a. C. en Atenas? ¿En qué medida interactúan la novedad del pensamiento racional y el desarrollo de nuevas formas políticas más igualitarias? ¿Cómo conviven el poder popular y las tradiciones poéticas y religiosas de los griegos? ¿Qué retos pone el sistema de soberanía del pueblo al conocimiento filosófico?

Las cuestiones arriba formuladas son algunas de las que se plantean los autores de este libro y que dieron lugar a un seminario-coloquio celebrado en el Círculo de Bellas Artes de Madrid los días 7 y 8 de febrero de 2008.

Las implicaciones que la vida democrática tiene para la cultura política, las prácticas sociales y el pensamiento abstracto no son muy distintas ahora y hace 2500 años. Se trata de temas que no solo interesan al exclusivo mundo de los helenistas sino que preocupan a numerosos ciudadanos modernos que muestran su desazón, alternativamente, por los retrocesos de los valores democráticos o por un exceso de confianza en los mismos. La opción política ateniense por la democracia tiene tantas connotaciones actuales que en los vivos debates que tuvieron lugar en el mencionado seminario no se pudieron obviar paralelismos con y referencias al mundo moderno.

Como se aprecia en el índice, este es un libro en colaboración, pero quiero precisar que se trata de un libro madurado conjuntamente y no de una simple yuxtaposición de trabajos realizados en tiempos diversos. Ha surgido de un proyecto de investigación[1] compartido entre quien escribe estas líneas y Marco García Quintela. A eso se añadió la fortuna de poder

1 HUM2005-04929 (mec).

convocar a especialistas de historia, filología, pensamiento político y filosofía griegos que llevan tiempo indagando en los temas que aquí se abordan y que convinieron en la oportunidad de escribir de forma coordinada acerca de la democracia y de los desafíos que planteó a los pensadores griegos. Se trataba de acercar a un público amplio los resultados de unas investigaciones que habitualmente solo ven la luz en medios muy especializados y poco accesibles. Va dirigido a todos los lectores inquietos, preocupados por la realidad política en la que viven, y puede ser también útil a estudiantes de segundo y tercer ciclo y a licenciados en historia antigua, filología clásica, filosofía y ciencias políticas. Los autores no han pretendido la asepsia sino muy al contrario han querido participar en la discusión científica y acercarla a los lectores, a la vez que tratan de ofrecer una visión más o menos integrada del estado actual de los conocimientos.

La historia de Grecia, como casi todo el mundo sabe, es básicamente historia de Atenas debido al estado de las fuentes de información. Mucho más cuando tratamos de los siglos del clasicismo (V y IV a. C.). Los contenidos del libro responden a esta circunstancia, pero no han olvidado que existe una prehistoria de la democracia ateniense que no es exclusivamente ateniense. Lo siglos del arcaísmo (VII-VI a. C.) fueron seguramente muy creativos y de una inventiva muy heterogénea. La exploración en el ámbito político que tiene lugar en esa época nos ha llegado parcialmente y a pesar de ello sorprende por su refrescante riqueza y la variedad de sus preocupaciones. Marco García Quintela se ha encargado del capítulo titulado «Filosofía presocrática y formas políticas», donde propone al lector una interpretación de esa compleja invención de la política, muy especialmente en el mundo de la frontera colonial.

La democracia se introdujo en Atenas a través de una refundación política que reinterpretaba, entre otras instituciones, muchas prácticas y mitos religiosos. A un ciudadano moderno quizás podría parecerle que trasvasar el poder de la aristocracia al pueblo implicó en aquella época desacralizar previamente la sanción divinamente inspirada, pero los griegos carecían de casta sacerdotal y ello hizo más sencillo el proceso por el que la elite de los basileos perdió su derecho exclusivo de interpretación de la ley sagrada. Sin embargo la democracia respetó y hasta fundó sus instituciones en las tradiciones religiosas antiguas, o convirtió en tradicionales mitos recientes que vincularon definitivamente religión y democracia.

Alberto Bernabé en el capítulo «Democracia y religión griegas» hace un repaso exhaustivo de estos temas y plantea las repercusiones que en la vida política tuvieron las manifestaciones relativas a la crítica de los dioses olímpicos, la introducción de cultos nuevos, o planteamientos más o menos acabados de ateísmo.

Mucho se ha debatido sobre la vinculación entre tragedia y sistema político democrático. El teatro en general, y la tragedia muy en particular, eran parte de la vida de la polis democrática, la cual había organizado los concursos dramáticos en fechas señaladas del calendario religioso para honrar a Dioniso, el dios por antonomasia de la fiesta y la trasgresión. Como cualquier otro rito, las representaciones cumplían una función integradora y cultual indiscutible. La relación que guardan tragedia y democracia es muy particular: los poetas se siguen sirviendo de los mitos y las tradiciones helénicos y son por tanto los mejores transmisores de los relatos y los valores tradicionales, pero escenificando las narraciones de siempre buscan sugerir dilemas, enunciar disyuntivas y hacerlo mediante los recursos de la emoción. En «El teatro ático: política y emotividad», Ana Iriarte y Julián Gallego exploran la particular enseñanza de lo político que la ciudad vive en el mensaje no racional de la escena, y plantean que el teatro es la síntesis de la tensión entre el *lógos* de la política y el *páthos* de la representación.

Una controversia ineludible cuando se discute sobre el teatro griego clásico es el grado en el que el poder político pretende o consigue canalizar un mensaje ideológico dirigido a la ciudadanía, o controlar el desorden por medio de la institucionalización de toda comunicación y del desarreglo en sí.

El pensamiento racional que se desarrolló en la época clásica debe, a la implantación progresiva del instrumento técnico de la escritura, una mayor sistematicidad y tendencia a la especialización. Escribir en prosa para dar forma a un pensamiento acabado se fue convirtiendo desde 450 a. C. en un hábito común a muchas disciplinas modernas como son especialmente la retórica, la historia y la medicina. Las tres comparten el uso de la prosa y el recurso a formas de razonamiento lógicas que incluyen la aportación y valoración de pruebas, la inducción y la deducción. Es la época también en la que la filosofía de la naturaleza pierde interés frente a la filosofía ético-política, y en la que los llamados sofistas cumplen una

función determinante en el cuestionamiento de los valores heredados, extremo que conocemos a través de autores tan dispares como el comediógrafo Aristófanes y el filósofo Platón. El capítulo que Domingo Plácido dedica a «Retórica, sofística y democracia» pone de relieve la estrecha relación entre la democracia y el cultivo profesional y racional del viejo arte de la persuasión. Plácido describe la retórica como propia del ciudadano, de la asamblea y de la democracia —o al menos de sistemas políticos basados en la deliberación— y su antítesis el diálogo socrático, como característico del grupo reducido de la hetería. También hace hincapié en que la retórica puede ser una arma de doble filo al poner en manos de los poderosos la posibilidad de confundir la satisfacción emocional de las masas con la realización de sus verdaderos intereses. Los sofistas y maestros de retórica, que eran mayoritariamente extranjeros en Atenas, también difundieron en la ciudad democrática el empleo de recursos lógicos o teóricos basados en la reflexión filosófica de hombres como Protágoras, Gorgias, Trasímaco y Antifonte. Entre los argumentos que se trasladan al discurso político, judicial o epidíctico enumera y analiza el autor: el *eikós* o argumento de verosimilitud, la defensa del poder del más fuerte, el arte de componer discursos enfrentados o antilogía, la conversión del argumento débil en fuerte, etcétera.

No es de extrañar que andando el tiempo fueran surgiendo opiniones críticas con el uso que del poder hacía el pueblo. Existe una razón muy arraigada para la condena que procede de la tradicional postura exclusivista y clasista de la elite griega según la cual las clases bajas están incapacitadas para la política; pero en las últimas décadas del siglo V y a lo largo del siglo IV la filosofía política hace el esfuerzo de objetivar y atacar aquello que constituiría el mal intrínseco de la *demokratía*. Recientemente la historia del pensamiento ha entrado en una atractiva polémica acerca de los críticos del sistema que se puede resumir en dilucidar hasta qué punto y en qué casos podemos hablar de una crítica interna o de un combate desde fuera del sistema democrático llevado a cabo por enemigos del mismo. Puesto que es innegable que los demócratas atenienses cometieron errores y que la *demokratía* era un sistema perfectible resulta a simple vista apasionante poder analizar desde el espejo del enemigo, del censor o del escéptico el reflejo que tienen los principios democráticos y los valores sociales que a su sombra se desarrollan.

Según Salvador Mas, quien se ha ocupado del capítulo titulado «La crítica de Platón a la democracia: *paideía politiké*», el que fuera el mayor seguidor de Sócrates, más que contra la democracia como sistema institucional en sí, dirige su artillería argumental contra «una cultura política» responsable de la tendencia al apoliticismo *(apragmosýne)* de los atenienses. Recuerda Salvador Mas que la Academia fue escuela de formación política de un número no despreciable de ciudadanos procedentes de las clases más adineradas y que fueron luego políticos activos en la Atenas del siglo IV. A Platón le preocupaba que los ciudadanos no fueran obligados por el sistema institucional a gobernar, y se oponía al sorteo en la medida en que los acostumbraba a la *apragmosýne*. Su esbozo de Magnesia, en suma, pretendía recoger lo mejor de los valores de la monarquía y de la democracia y defender el gobierno de la ley *(deúteros ploûs)* a sabiendas de la inviabilidad de la mejor ciudad (Calipoli de *República*) en la que las leyes son innecesarias porque existe una excelente cultura política.

El discípulo más sobresaliente de Platón fue un meteco ateniense procedente de la Calcídica, Aristóteles de Estagira. No obstante, no cabe ninguna duda de su conocimiento de la democracia ateniense ya que vivió en esta ciudad, que tanto influyó en su formación intelectual, buena parte de su vida. Igual que en el caso del capítulo anterior, Pedro López Barja se ha cuestionado la postura aristotélica frente a la democracia en el penúltimo capítulo de este libro, «Aristóteles: el gobierno de los mejores». Dado que el Estagirita reconocía, según López Barja, hasta cuatro modos de democracia, habría que matizar mucho sus opiniones. Pero si nos centramos en la «democracia última», modelo elaborado sobre la experiencia de Atenas, el rechazo aristotélico a la democracia se debería a la escasa o nula fuerza que la ley tiene en esta forma de gobierno, lo cual hacía posible los cambios de una constitución a otra. La única democracia tolerable para Aristóteles sería aquella en la que los muchos solo disfrutaran de un poder común, producto de la suma de sus opiniones en las asambleas y tribunales, mientras que los mejores ejercerían unas magistraturas que tendrían que estar dotadas de más poder que el que tenían en Atenas.

Este sucinto resumen de los contenidos de cada capítulo da muestra de cómo la democracia afecta a asuntos cruciales de la convivencia social y despierta la inquietud por el buen gobierno.

Antes de concluir, he de referirme al capítulo introductorio («Entre tradición y revolución: la fundación de la *demokratía*») y al epílogo («Teoría moderna y *demokratía* antigua»), de los que me he encargado como coordinadora. En el primero he querido reconsiderar los problemas relativos a la significación y cronología de la «*fundación*» de un orden nuevo; plantear el tema de la «revolución» democrática, de la creación de un orden político y social que tuvo como objetivo contribuir a trastocar lo tradicional sin romper completamente con la tradición. Esta introducción constituye también un intento de recalcar los hitos que componen el marco cronológico. Debido a que, a pesar de las apariencias, *demokratía* y democracia no son términos equivalentes, en el epílogo ha sido mi objetivo enunciar las semejanzas y diferencias entre la democracia de los antiguos y la de los modernos, con el fin de destacar lo distintivo de aquella democracia. Este enfoque conduce de forma natural a plantear el interrogante de cuáles son los aspectos más criticados de la *demokratía* por ser los más revolucionarios y por carecer de una fundamentación sagrada. Me refiero a la igualdad de los ciudadanos y a la calidad de los saberes que estos pueden exhibir, y que justificarían su participación en el gobierno.

Es momento de dar las gracias a todos los que han ayudado con sus aportaciones a hacer realidad esta proyecto, y de animar a los lectores a seguir cuestionando el orden político en el que vivimos, del mismo modo en el que lo hicieron los griegos y hemos procurado hacerlo los que hemos contribuido a la redacción de este libro.

Laura SANCHO ROCHER

Zaragoza, febrero de 2008

CAPÍTULO 1
ENTRE «TRADICIÓN» Y «REVOLUCIÓN»: LA «FUNDACIÓN» DE LA *DEMOKRATÍA*

Laura Sancho Rocher
(Universidad de Zaragoza)

La discusión centrada en la *demokratía* ateniense no ha hecho sino crecer y enriquecerse en las últimas décadas. Dos hitos contemporáneos parecen haber tenido especial influencia en ello: la derrota del nazismo y el brusco desmoronamiento del socialismo real en la mitad de Europa dominada por la antigua Unión Soviética. Esta circunstancia nos remite al hecho del prestigio indiscutible adquirido por la democracia moderna frente a los totalitarismos del siglo XX. Indudablemente no todo es luz en la democracia liberal contemporánea. Sin entrar en detalles de funcionamiento interno, cabría recordar entre las sombras, por un lado, la voluntad declarada por la mayor potencia contemporánea de extender la democracia *manu militari,* lo cual esconde intereses no siempre confesables y, por otro, la fatal tendencia al populismo que amenaza a democracias en las que la estructura social y el escaso desarrollo económico hacen de las mayorías empobrecidas presa fácil de la demagogia.

El impacto de los acontecimientos señalados, sin embargo, no puede hacernos olvidar que el modelo de república clásica ha servido de punto de referencia desde, al menos, el renacimiento[1] y que, en concreto, el para-

1 Cf. el estudio fundamental de J. G. A. Pocock (2002), quien traza una evolución desde Maquiavelo a los Padres de la Constitución Americana.

digma democrático ateniense fue muy elogiado ya por los liberales británicos de la época victoriana.[2]

A pesar del riesgo de pecar de excesiva simplificación, hay que señalar que existe una clara diferencia entre la forma más común durante siglos de servirse del arquetipo ateniense, es decir, la de postular la democracia popular o «radical» como un contraejemplo a no seguir, y la que inauguran George Grote y su amigo John Stuart Mill poco antes de mediado el siglo XIX. Nunca antes los valores representados por la *demokratía* fueron analizados con tanta benevolencia, a pesar de que ya Benjamin Constant, un poco anterior a los otros y víctima del Terror revolucionario en Francia, hiciera hincapié en 1819 en que Atenas debía ser considerada una excepción a la norma griega de ausencia de libertad, tal como la concebían ellos, los «modernos». Constant,[3] Grote y Mill, así como el noble y liberal francés Alexis de Tocqueville,[4] son representantes del primer liberalismo y, en el caso de los dos británicos, demócratas tempranos, lo que significa que no solo abogaban por las garantías y derechos del ciudadano (libertad de los modernos) sino que también eran defensores de la extensión del voto (libertad de los antiguos).

El título de este capítulo hace referencia a ideas contenidas en dos libros todavía muy influyentes, *Reflections on the Revolution in France* de Edmund Burke, publicado en 1790, y *On Revolution,* escrito por Hannah Arendt en 1963, en el que analizó los objetivos de las revoluciones modernas desde la primera de ellas, la americana. Si el primero defiende la tradición y la autoridad como fundadoras de las garantías que protegen a los

---

2 Es el caso de la *History of Greece* de G. Grote y del elogioso comentario de su amigo J. S. Mill. Cf. K. Demetriou (1999), pp. 61 y ss.

3 Citado habitualmente a causa de la conferencia: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», pronunciada en el Ateneo Real de París en 1819 (cf. en *Escritos Políticos,* Madrid, 1989, pp. 257-285) fue un hombre de Termidor, muy influido por Condorcet. Cf. P. Vidal-Naquet y N. Loraux (1990), pp. 200-201, donde remarcan la insistencia de Constant en señalar que el «placer de la acción» de los antiguos era sustituido por el de la reflexión de los modernos. También A. Smith y T. Jefferson, entre los revolucionarios americanos, priorizaban esa felicidad que debía producir la acción política directa: cf. H. Arendt, *Sobre la Revolución* (Madrid, 2006), pp. 162-169, 305, 321.

4 Con la aparición en 1835 y 1840, respectivamente, de los dos tomos de *La democracia en América* (Madrid, 2002), escritos por este aristócrata francés surge la polémica: la obra fue leída en Gran Bretaña como un alegato contrario a la democracia, hasta que en 1840 J. S. Mill escribiera en contra de tal interpretación.

miembros de una sociedad, la segunda —sin menoscabo de sostener la necesidad de anclar la convivencia en una tradición o alguna forma de «absoluto»— reivindica el acto de «fundación» como creador de la libertad y del espacio en que se desarrollan el espíritu y la virtud políticas. El objetivo de estas páginas, que sirven de introducción al resto del volumen, es examinar el significado de la fundación de un nuevo orden político en Atenas, los valores que lo sustentaron y el funcionamiento de las instituciones de la democracia ateniense en la época clásica (siglos V-IV a. C.).

Con ese fin, conviene iniciar esta monografía —que versa sobre las relaciones entre la nueva forma política, los valores tradicionales y la racionalidad abstracta—[5] analizando a qué llamaron los atenienses *demokratía,* por qué y desde cuándo. En este breve capítulo examinaré cuál era, pues, para los instigadores o iniciadores del nuevo orden político democrático la legitimación del mismo; y cómo evolucionó afirmando los principios establecidos en los orígenes.

Dejaré, pues, para el epílogo o último capítulo del libro una consideración más circunstanciada sobre los rasgos definitorios de la democracia antigua a la luz de los valores que fundamentaron la de los modernos.

Dilucidar en qué momento fue instaurada una democracia en Atenas tiene que ver en cierto modo con el análisis de los antecedentes ideológicos e históricos y con la constatación de la formulación de los principios que le confieren legitimidad o, al menos, con la posibilidad de verificar la conciencia de su existencia.

Por lo que al término *demokratía* se refiere parece ser que no es un vocablo temprano sino que solo a mediados del siglo V empieza a ser de uso habitual para designar al sistema de poder en el que la soberanía popular es ejercida de manera positiva.[6] Con anterioridad, no obstante, el sus-

---

5 Los capítulos 2 (M. G.ª Quintela), 3 (A. Bernabé) y 4 (J. Gallego y A. Iriarte) cubren esa temática al abordar respectivamente la relación del surgimiento de la primera filosofía con la *pólis;* la religión tradicional y la democracia; y el papel educativo de la tragedia en una sociedad de ciudadanos activos.

6 Cf. A. Debrünner (1947), V. Ehrenberg (1950), R. Sealey (1973), K. H. Kinzl (1978), Raaflaub (2007b).

tantivo *dêmos* asociado al verbo *krateîn* aparece ya en Tirteo (Fr. 3D.= 4W.L. 9), o en la *Gran Rhétra* espartana de mediados del s. VII (Plu. *Lyc.* 6) y en las *Suplicantes* (v. 604) de Esquilo (463-62 a. C.) y, aunque es evidente que en la práctica no se refieren a la misma realidad, no cabe duda de que apelan al mismo principio de soberanía popular. Sin embargo el término *dêmos* no siempre incorpora a los mismos estratos sociales. Y este es uno de los extremos que obligan a indagar, en las particularidades de la historia ateniense, las circunstancias que hacen del *dêmos* en Atenas un concepto incluyente (aunque margine a esclavos, mujeres y extranjeros residentes), una noción que engloba a todos los varones nativos mayores de edad sin diferencias de clase.

Democracia se impuso, como forma de denominar al sistema de poder en Atenas, probablemente en un momento contemporáneo a la generalización de su verdadero opuesto, oligarquía.[7] Si bien *krátos* y *arché* tienen connotaciones semánticas algo diversas, ambos son términos de poder y en la formación de los respectivos vocablos sirven para subrayar en manos de quiénes y de cuántos está el gobierno: de la minoría o de la totalidad. La conciencia de la radical diversidad entre democracia y oligarquía no se produjo de la noche a la mañana pero debió de consolidarse con la final ruptura en 462 entre Esparta y Atenas (Th. I 102, 4), las dos *póleis* que representaron los paradigmas respectivos de ambos sistemas.

Aunque Clístenes fuera un personaje histórico con poco predicamento, tanto en la antigüedad como hasta hace relativamente poco,[8] la interpretación más extendida actualmente es atribuir a sus reformas de fines del siglo VI el carácter de acto fundacional de la democracia.[9] Nadie puede desconocer que el término en sí, *demokratía,* no parece pertenecer a su época. Probablemente su banderín de enganche fuera el lema de la *isonomía.*[10] Del significado dado a esta palabra (la igualdad de reparto de los

7 Cf. J. Bleicken (1978) y K. W. Welwei (1986).

8 Nótese que carece de una biografía plutarquea. Es G. Grote, en su *A History of Greece*, vol. 3, pp. 346 y ss. quien por vez primera cita a Clístenes como instaurador de un orden democrático. Cf. M. H. Hansen (1994), p. 26, y (2005), p. 13 para el papel de Grote en el cambio historiográfico.

9 Cf. P. Levêque y P. Vidal-Naquet (1983).

10 Cf. M. Ostwald (1969), pp. 96 y ss, L. Sancho Rocher (1997), pp. 33 y ss. y 187y ss.; E. Lévy (2005).

derechos políticos o la igualdad legal de los ciudadanos) depende en cierta medida el valor sustantivo que se atribuya a las reformas clisténicas. En todo caso el término *isonomía* que parece nuevo por esas fechas convertía en lema político un valor que no era totalmente nuevo.

Algunos estudiosos recientes destacan con razón la existencia de una corriente no aristocrática, o no tradicional, en la literatura de época arcaica, visible en ciertos poetas como Hesíodo, Arquíloco, Jenófanes, Tirteo y el mismo Solón.[11] Además, la progresiva implantación y ampliación de la falange hoplítica desde 650 pudo tener un efecto devastador en la reverencia popular anteriormente sentida hacia los *híppeis* aristocráticos. La *metriótes* es la ideología del ciudadano común, cuyas referencias y fidelidades se orientan siempre hacia dentro de su ciudad. Los valores medios compiten con la *habrosýne* de la vieja aristocracia, cuya tendencia panhelénica y cuyos hábitos orientalizantes empezaron pronto a ser percibidos con recelo.

La tradición más común en Atenas, si excluimos el *pséphisma* de Clitofonte (*Ath. Pol.* 29, 3) en pleno inicio del golpe oligárquico de 411 a. C., atribuía a Solón la paternidad de la democracia ateniense en 594/3.[12] Solón de hecho había hecho igualmente libres a todos los ciudadanos (*Ath. Pol.* 6, 1; Fr. 24 D.=36 W. ll. 13-15) y se jactaba de haber dado leyes de aplicación general *(thesmoùs homoíos)* para pueblo y dirigentes (ib., l. 18). También se hizo frecuente apelar en ciertos contextos a Teseo y, ¡cosas de la ideología popular!, las estatuas de los tiranicidas y un conocido canto convival anónimo (n.º 10 y 13 D.) celebraban a Harmodio y Aristogitón, los tiranicidas que mataron a Hiparco en 514, como los héroes fundacionales merecedores de veneración democrática.[13]

A pesar de la actual *communis opinio,* la historiografía recientemente ha sostenido con argumentos serios tanto que el creador de la democracia fue realmente Solón como que hasta las reformas de Efialtes no hubo

---

11 Cf. I. Morris (1996), J. Ober (2003), K. Raaflaub y R. Wallace (2007).

12 M. H. Hansen (1990a) combate la idea arraigada de que Solón sólo en el siglo IV fue visto como padre de una constitución popular aunque poco democrática, cf. pp. 88 y 91. En el siglo IV eran probablemente los auténticos demócratas los que invocaban a Solón como padre fundador de la mayor parte de las instituciones democráticas.

13 Cf. A. Podlecki (1965).

democracia en Atenas.[14] Incluso se propone que la única «constitución» democrática se instaurara con la renovación de 403.[15] Un inconveniente implícito en el hábito de singularizar y poner nombre de fundador a cada reforma concreta es olvidar lo que probablemente sea más decisivo, la formulación de la idea matriz de la democracia y la vitalidad —y poder de movilización— de esta en la conciencia política entre capas amplias de población popular. En ese sentido es preciso explorar los factores que dieron nacimiento al sentimiento igualitario y quizás interpretar cada paso dado en ese sentido como intentos de realización de un ideal que no contaba todavía con modelo práctico de referencia. El problema de si se produjo una revolución para cambiar el orden político a través de la creación de nuevas instituciones y el establecimiento de nuevas relaciones de poder es de difícil resolución. Pero el análisis de los pasos dados, desde principios del siglo VI hasta finales del siglo V, sugiere la existencia en Atenas de una sociedad con voluntad de fundar una comunidad política basada en el reconocimiento de la libertad de todos sus miembros varones y nativos.

Una de las circunstancias que separa más claramente la experiencia antigua de las contemporáneas es que en los siglos XVII y XVIII los predecesores de las revoluciones leyeron y estudiaron a los clásicos con la intención de encontrar una legitimidad a la república de ciudadanos una vez abolido el absolutismo; y hoy día todo país en vías de aceptación de una constitución democrática puede remitirse a varios ejemplos vivos y a una amplia literatura histórica y teórica. Otra diferencia es que las tres grandes revoluciones democratizadoras modernas (la inglesa, la estadounidense y la francesa) se basaron en la defensa de la soberanía y la libertad de los ciudadanos frente a monarquías absolutas «por derecho divino», y apelaron contra este al derecho natural[16] en las famosas Declaraciones de

---

14 R. W. Wallace (1996), p. 20, solo reconoce un elemento no democrático en las medidas de Solón, la *nomophylakía* del Areópago; Wallace (2007), p. 62, señala que Solón rompió el monopolio aristocrático del poder. Por el contrario, K. Raaflaub (1996a p. 48; 1996b, p. 96; 2007b, p. 127) no cree que hubiera verdadera democracia hasta que se extrajeran las consecuencias políticas de la participación militar de los *thêtes*.

15 W. Eder (1996), pp. 115-116, opina que la soberanía del pueblo solo se implanta cuando la ley se convierte en el principio que rige las instituciones. Cf. recientemente el comentario sobre todas estas soluciones en K. Raaflaub (2007a, pp. 17-18).

16 Concepto que ya había sido defendido por H. Grocio, el padre del derecho internacional moderno, y por el filósofo inglés T. Hobbes. Cf. T. Raab (2003) pp. 50 y 55, que atribuye gran influencia en el desarrollo de las ideas de los derechos naturales y la asamblea

los Derechos del Hombre y/o del Ciudadano. Los atenienses, si bien antes de tener una democracia abolieron una tiranía que llegaron a ver como usurpadora e ilegítima, se impusieron sobre todo el propósito de derribar el tradicional poder ejercido por los *áristoi* y lo consiguieron gracias a la evolución previa que había secularizado la ley. La crisis de la *auctoritas* de los basileos es ya evidente en la época arcaica y condujo de forma paulatina a la ampliación del círculo de los invitados a hablar en los centros de toma de decisión.[17] Esta circunstancia es determinante en la esencia de ambas democracias: la antigua extiende privilegios entre ciudadanos, la moderna extiende garantías entre los miembros de la sociedad civil frente al Estado, pero lo hace al reconocer la libertad política del ciudadano.

A principios del siglo VI las medidas introducidas por Solón fueron decisivas en la consolidación de la cohesión social de los atenienses de todos los grupos sociales. Su reforma capital, la *seisáchtheia,* hizo dar a la polis ática un paso de gigante con respecto a la práctica común griega de procurarse fuerza laboral a través de diversas formas de dependencia personal agraria internas a la polis. La «descarga» liberó a todos los nativos «esclavos-por-deudas» y estatus legales afines y, lo más importante, prohibió en lo sucesivo tomar empréstitos con base en una garantía personal.[18] Esta medida desvinculó la condición de libre de la de propietario, al hacer igualmente libres en el sentido personal a todos los atenienses. Aunque no hizo a todos los atenienses iguales en derechos políticos, porque las reformas de Solón tenían todavía una base censitaria según la cual los que disfrutaban de más rentas eran considerados los únicos capacitados para asumir los cargos políticos de más responsabilidad, les confió a todos una no desdeñable participación política en las decisiones políticas y judiciales.[19] La larga fase de tiranía pisistrátida, iniciada en 561 y concluida, con dos rupturas entre ambas fechas, en 511, consolidó en parte los efectos de la obra de Solón

---

representativa a los hombres de leyes del siglos XVII. Es posible que de las tres revoluciones citadas, como señala H. Arendt en *Sobre la revolución*, la estadounidense estuviera menos motivada por «limitar el poder» monárquico (el de la corona británica) que ya lo estaba, y más por «fundar la libertad».

17 J.-P. Vernant (1982), pp. 29-53.

18 Cf. el detallado comentario de A. Domínguez Monedero (2001), pp. 51-57.

19 Cf. el reciente estudio de R. W. Wallace (2007).

porque, aunque los tiranos no respetaban las instituciones y las pusieron al servicio de su gestión personalizada, el poder lo ejercían contra las aspiraciones tradicionales de la aristocracia y buscando el apoyo del *dêmos* al que favorecieron con medidas económicas y creación de trabajo y cuya cohesión e identidad intensificaron con políticas culturales y religiosas. Seguramente en esa época, que además fue también un momento de crecimiento económico y demográfico del Ática, se soldaron definitivamente los vínculos de identidad cívica de los atenienses, de modo que la expulsión de los tiranos, propiciada por la aristocracia con la ayuda de Esparta (Hdt. V 63-65; Th. VI, 59, 4; *Ath. Pol.* 19, 3-6), condujo a una reacción inesperada del pueblo contra las previsibles aspiraciones de la minoría tradicional responsable de la caída de Hipias (Hdt. V 69-72). La extensión social de esa reacción y su carácter de explosión incidental o bien de manifestación de algo programático y perdurable merecen una breve digresión.

Josiah Ober ha defendido en distintos escritos que las reformas de Clístenes de 508 se inscribieron en un movimiento revolucionario protagonizado desde abajo por el *dêmos,* el cual sería el motor del rechazo de la segunda intervención espartana, alzándose en defensa del Consejo clisténico. Dicha tesis participa de la idea ya desarrollada por su autor en 1989 en *Mass and Elite*[20] según la cual la democracia no se funda tanto en las instituciones como en una ideología nacida en, e impuesta por, el *dêmos* a la minoría. Algunos investigadores han señalado un error básico en esta interpretación. Lo primero, el concepto de ideología que maneja Ober adolece de simplicidad al plantear que es algo que el *dêmos* posee e impone a los oradores o dirigentes,[21] cuando resulta más adecuada la concepción de la ideología como una dialéctica surgida de la tácita negociación de ambas partes. Por otro lado parece también dudosa la misma idea de un «pueblo»[22] con «una» única ideología. Por lo que

20 J. Ober (1996a, 1996c) opina que lo que llevó a Clístenes a convertirse en el fundador de la democracia fue un auténtico movimiento popular.

21 L. Kallet Marx (1994), p. 325, no comparte la premisa de Ober sobre la unidad política y cohesión ideológica del *dêmos*. Interesante es el artículo de W. E. Thompson (1987) como advertencia contra una interpretación demasiado monolítica de la ideología democrática.

22 J. T. Roberts (1996) insiste en lo equivocado de la concepción del *dêmos,* como bloque cohesivo y homogéneo, que procede de una construcción ideológica ateniense y que ha asumido buena parte de la historiografía desde el renacimiento. En el caso de las tesis de J. Ober, la homogeneidad afectaría a la ideología de las clases populares.

se refiere a una fecha tan temprana como fines del siglo VI, y contando con fuentes tan parcas como son el relato de Heródoto (V 72) y el de la aristotélica *Constitución de los Atenienses* (20,3) lo más seguro es que el factor de intervención externa desempeñara un papel más decisivo que el de la defensa de una democracia todavía no bien formulada. También desconocemos qué sectores sociales se alzaron para sitiar a Cleómenes y a su patrocinado ateniense, Iságoras, en la Acrópolis y en qué medida había mayormente hoplitas o *thêtes*. Pero lo cierto es que Clístenes y sus ideas tuvieron apoyo entre, al menos, una proporción significativa, en términos cualitativos, de la ciudadanía. Si la segunda intervención de Esparta en los asuntos internos de Atenas desembocó en la introducción de las reformas clisténicas es porque este líder, en su lucha personal con Iságoras, quien en su ayuda había llamado a Cleómenes, renunció a la política de alianzas tradicionales dentro de la aristocracia y copió de la tiranía su orientación populista, «ganando al *dêmos* para su *hetería*» (Hdt. V 66, 2: *prosetairízetai; Ath. Pol.* 20, 1). Pero también porque no se quedó en lo que es regular en las usurpaciones tiránicas sino que se propuso «crear» un orden nuevo. Es significativo que Clístenes haya desaparecido de la primera línea política justo tras la implantación de sus reformas lo que demuestra que estas no fueron un subterfugio para sus ambiciones personales o las de su grupo. Si en Atenas se produjo una revolución, esta desembocó en su objetivo natural de fundar una comunidad política nueva y no se estancó en alguna forma de terror revolucionario o dictadura de los líderes tan habituales en las revoluciones modernas.[23]

Siendo como son un jalón decisivo en el advenimiento de la democracia (Hdt. VI 131, 1), las reformas de Clístenes plantean muchas incógnitas. Constituye un extremo incontrovertible que el nódulo central de las mismas es la creación de un Consejo nuevo demótico y preparatorio de la deliberación en la asamblea, la Bulé de los Quinientos, cuya constitución se basó en un reparto territorial de los ciudadanos y la creación de demar-

23 Estas reflexiones las tomo del citado libro de H. Arendt, *Sobre la revolución*. J. Ober (2007) insiste recientemente en una revolución sin líderes, aunque asume que tras el motín inicial hubiera una institucionalización de ese poder que de hecho había empezado a ejercer el pueblo.

caciones nuevas y artificiosas, las *phylaí* (Hdt. V 66, 2; *Ath. Pol.* 21).[24] No obstante, en la base de todo el edificio, hay que subrayar que Clístenes revitalizó los tradicionales distritos vecinales *(dêmoi)* a los que puso en la base de la participación e integración ciudadana, y que debieron de ser muy importantes en la fundación de la libertad política al devenir espacios para el debate y el contraste de opiniones con sus asambleas locales. También parece evidente que la recién creada distribución diera paso a una refundación de la falange hoplítica. A medio plazo este nuevo esquema fue siendo asimilado por la ciudadanía y produjo efectos quizás inesperados por su creador. Según Aristóteles, el objetivo de la nueva división del suelo ático era mezclar a la población para difuminar los vínculos genéticos antiguos (*Ath. Pol.* 21,1 y 4). Es muy probable que parte del apoyo recibido por el Alcmeónida procediera de inmigrantes con estatus poco claro (*Ath. Pol.* 13, 5) que, en las reformas, vieron la posibilidad de alcanzar la ciudadanía.[25] Pero, por lo que respecta al nuevo Consejo destinado a preparar las asambleas, muy probablemente no estaba abierto todavía sino a ciudadanos de las tres primeras clases censitarias, excluyendo, pues, a la mitad de los ciudadanos, los más pobres, los *thêtes.* Y tampoco sabemos con precisión cuáles eran las competencias de la asamblea, si esta tenía ya sesiones fijas, si las pritanías funcionaron desde el origen,[26] y en qué medida estas reformas afectaron a las atribuciones tradicionales de los arcontes y del antiguo consejo del Areópago. Lo que sí se puede reconstruir es la rápida evolución que tuvieron todas estas instituciones en la fase de la guerra contra los enemigos exteriores.[27]

---

24 La base de todo era la comunidad de *dêmos* (aldea), más de 130, agrupados en diez *phylaí*. Cada *phylé* constaba de tres tritias correspondientes a las tres regiones de la Paralia (costa), Asty (núcleo urbano) y Mesogea (interior). La Bulé pasó a estar formada por 500 ciudadanos a razón de cincuenta por *phylé*. Cada unidad ejercía de retén permanente una décima parte del año, que se dividió en diez pritanías. Las nuevas corporaciones políticas se constituyeron a la par de las antiguas y, como ellas, fueron núcleos de identidad religiosa. En lugar de una ruptura cultural y religiosa los atenienses construyeron sobre las tradiciones antiguas: cf. E. Kearns (1985).

25 Cf. entre otros: B. Strauss (1994), p. 259.

26 K. Raaflaub (2007b), p. 115, cree que fueron creadas en el contexto de las reformas de 462-450.

27 La relación entre democracia y poderío militar es un tópico de la historiografía actual. Cf. P. Funke (2001) especialmente para los acontecimientos que siguen a las reformas de Clístenes; y K. A. Raaflaub (1994) para el modo en que los éxitos militares conforman el carácter nacional ateniense.

Resumiendo, resulta dudoso que existiera la idea de democracia antes de los hechos protagonizados por Iságoras y Clístenes, pero seguramente en ciertos círculos se habría discutido mucho sobre la igualdad de participación política y su fundamentación en la justicia, así como la oportunidad de establecer mecanismos que evitaran las luchas entre aristócratas y la consecuencia de la toma tiránica del poder. Por otro lado, la ciudadanía ateniense estaba madura para tomar las riendas de su destino si se instituía el marco adecuado y por ello se sumó a las propuestas clisténicas.

Tras la aprobación de las reformas y la expulsión de los espartanos, Atenas se sentía amenazada por distintos frentes: al norte Beocia y Eubea, al sur la Liga del Peloponeso y en el este, el imperio persa. Los primeros enfrentamientos en las fronteras septentrionales y las victorias cosechadas por el nuevo ejército en 506 hacen afirmar a Heródoto que de este modo se manifestaba la eficacia de la *isegoría* (V 78, 1). El vínculo entre éxito militar y nuevo sistema político probablemente fue reconocido por los contemporáneos ya que a partir de esos momentos se multiplican las noticias relativas a las decisiones asamblearias en materia militar.[28] Que el incremento del interés popular por la acción política se desarrolla en paralelo al aumento del poder militar ateniense es algo innegable, a pesar de que, posteriormente al 403, la democracia subsistiera e incluso fuera más estable, una vez mermada la influencia militar que Atenas tuvo en el Egeo durante la Pentecontecia.

Perdido el control, que se había afianzado en época pisistrátida, del entorno del Helesponto (Quersoneso, Sestos, Imbros, Lemnos), debido a la huida de Hipias y a la contemporánea expansión persa, la asamblea popular no dudó en apoyar la rebelión jonia en 499; y, a pesar del primer fracaso frente al imperio de Jerjes (494), tras la victoria de Maratón (490), Milcíades consiguió que otra asamblea secundara una ambiciosa campaña contra Paros que, alentada realmente por motivos personales, no produjo los fines previstos y significó el fin político de su promotor (Hdt. V 132-

28 Cf. C. Starr (1990), pp. 18 y ss. El reciente artículo de D. Pritchard (2007), pp. 337-338, 342 y ss., propone revisar muchas ideas asumidas y evitar la relación determinista entre cambios militares y política, aunque reconoce que las medidas clisténicas y la creación de la flota en 483 transformaron las proporciones numéricas de los individuos implicados en los conflictos y la duración de estos, y tuvieron claros efectos en la actividad política del *dêmos*.

136). Puede que un resultado indirecto del fracaso del Filaida redundara en el apoyo popular a las decisivas medidas propuestas por Temístocles en orden a crear la primera flota estatal (Hdt. VII 144, 1-2; *Ath. Pol.* 22, 7). La conciencia del peso específico de las clases populares en el terreno militar, en el que a partir de este momento los *thêtes* eran elemento imprescindible del afianzamiento del poderío ateniense (483 a. C.),[29] se reflejaría en medidas que reconocían también su papel político.

Muchos son los intérpretes modernos que piensan que los efectos de las victorias contra los persas, primero por tierra en Maratón y diez años después por mar en la bahía de Salamina (480 a. C.) y, sobre todo, la creación de la Liga naval y la gran hegemonía que empezó a ejercer Atenas sobre el Egeo repercutieron directamente en los grandes avances democráticos que empezaron antes de la batalla naval (487: sorteo[30] del arcontado y sustitución del polemarco por los diez estrategos en la dirección del ejército) y culminaron en la década 462-51: reforma del Areópago (*Ath. Pol.* 25, 3), acceso al arcontado de los zeugitas (26, 2), creación del sueldo[31] para los jueces populares (27, 3) y ley de ciudadanía de Pericles (26, 3). Es aconsejable evitar la expresión democracia radical[32] para la fase final del siglo V, desde las reformas de Efialtes de 462 (25, 3) hasta la instauración de la oligarquía de los Treinta en 404 a. C., pero es innegable que los progresos democráticos transformaron de manera decisiva el sistema. Por un lado, el aumento de las competencias en política exterior contribuyó a que la asamblea tuviera más peso real en la marcha de la ciudad; por otro, las victorias obtenidas por la flota, imposibles sin la concurrencia de los reme-

29 Esta reconstrucción puede verse en P. Funke (2001) y una argumentación extensa sobre cómo los *thêtes* empezarían a cobrar protagonismo político en K. Raaflaub (2007b).

30 M. H. Hansen (1990b) cree que nada hay seguro acerca de la implantación del sorteo como mecanismo político salvo este dato de 487 y la selección de los 6000 jueces desde época de Solón. Por otro lado discute su origen democrático. No obstante, en general los demócratas defendieron el sorteo durante dos siglos y los no demócratas o los críticos de la democracia populista lo combatieron.

31 S. Podes (1995) plantea la cuestión del significado del *misthós:* ¿tenía fin político o económico? El autor niega planteamientos sociales en la medida. L. J. Samons (2004), pp. 44-45, 83, 154, 174, insiste en los perversos efectos sobre la moral cívica de esta innovación insólita para el resto del mundo griego,

32 En ese sentido: B. Strauss (1987) quien señala su anacronismo. Véase también lo que en el capítulo 7 de este volumen escribe P. López Barja sobre la democracia «final» de Aristóteles.

ros procedentes de la clase de los *thêtes,*[33] se plasmaron institucionalmente en la democratización de la justicia y en el aumento del control popular de los dirigentes políticos. Si *demokratía* significó textualmente poder ejercido directamente por el pueblo, hay que compartir la opinión de los que creen que hasta la fecha crucial de 462, con el predominio de los tribunales populares y la pérdida de control judicial por parte del Areópago, no fue totalmente realizada.

No por casualidad, coincidiendo con la votación de las propuestas de Efialtes (Plu. *Cim*. 15, 1-2) por la Asamblea, Cimón, que había acudido en ayuda de los espartanos contra los hilotas mesenios, era invitado a regresar a Atenas con sus hoplitas desde Monte Ítome y, en consecuencia, Atenas rompía con Esparta la alianza sellada en 481 (Th. I 102). En suma, las medidas democratizadoras en Atenas se precipitaban a la par que el distanciamiento respecto de la potencia rival llegaba a su punto más alto, acentuándose la manifestación de lo que separaba a ambas ciudades: sus sistemas políticos (democracia y oligarquía, respectivamente) y sociales (libertad[34] e hilotismo), su poderío (marítimo o continental) y sus ejércitos (naval u hoplítico). Como se ha señalado más arriba, las nociones antitéticas de democracia y oligarquía remiten una a la otra y responden a la realidad de las relaciones políticas y militares de las dos ciudades que encarnan, a mediados del siglo V, los paradigmas de los dos sistemas políticos.[35]

No significa eso que antes de la fecha, no se hubiera empleado el vocablo *demokratía* que, probablemente, fue empezando a asentarse en sustitu-

---

33 Sin embargo los hoplitas no quedaron desplazados ni como individuos y productores, ni como símbolo de la democracia, sino que fueron mimados por este sistema y ellos permanecieron más próximos a los *thêtes* que a la tradicional aristocracia: cf. en ese sentido V. D. Hanson (1996). B. Strauss (1996) argumenta de manera persuasiva que la actividad de los remeros les hizo ciudadanos conscientes y libres, capaces de disciplina y deliberación.

34 Sin embargo, K. Raaflaub (1985), pp. 261-268, considera que la conciencia de diversidad respecto al bárbaro y la imagen negativa de la tiranía frente a la *isonomía* precedieron a la identificación de democracia con libertad que no sería anterior al 430, fecha en que se impone el uso de *demokratía* en sentido restrictivo.

35 M. Ostwald (2000), pp. 15-23, señala que, aunque la idea de gobierno de los pocos *(sophoí)* esté presente ya en Píndaro, y que en Heródoto III 81 se plantee como una de las tres formas de gobierno alternativas, en realidad solo a mediados del siglo V la oligarquía empezó a ser la antítesis de democracia, siendo prácticamente homologada a la tiranía por los demócratas.

ción de la perífrasis *dêmos+krateîn,*[36] pero sí parece que las reformas de Efialtes tienen el valor de marcar el punto de inflexión, el del arraigo definitivo de la conciencia del poder del *dêmos* como un sistema claro y distinto de organización política. Con Solón los atenienses más pobres obtuvieron la libertad «para el presente y para el futuro», con Clístenes todos los atenienses reunidos en una asamblea convocada por un consejo demótico tenían la posibilidad de decidir sobre la marcha de la ciudad en el terreno interno y en el exterior. Finalmente, después de Efialtes, las elites estuvieron férreamente controladas por las clases populares[37] en un sistema jurisdiccional que trasladó a la multitud las decisiones judiciales de interés político.

Los líderes democráticos también sufrieron una transformación, más relacionada con las exigencias de preparación técnica propias de la oratoria asamblearia, que por rechazo hacia los orígenes aristocráticos de los dirigentes tradicionales.[38] El ideal igualitario de finales del siglo VI realizado por la *isonomía* de Clístenes no excluía una dirección aristocrática todavía presente en el arcontado y en el Areópago, pero el progresivo avance del sistema de sorteo y la apertura de la magistratura venerable del arcontado a zeugitas y, quizás en algunas ocasiones, a *thêtes,* rebajaron el aspecto aristocrático de estas instituciones y las fue privando de prestigio y poder. A eso se añadió el aumento de la actividad política de la asamblea, motivado por la mayor complejidad de la política exterior, que ofreció un marco ideal para que los hábiles oradores obtuvieran el carisma que solo la multitud les podía reconocer. Seguramente no se contaba entre los objetivos de Clístenes el punto de llegada de las reformas efiálticas, si bien todos los pasos que separan a ambos reformadores participan del mismo objetivo igualitario. Lo que es necesario pre-

---

36 M. H. Hansen (1986) lleva el uso demostrable del término al menos al 470, aunque no excluye un momento anterior. P. Cartledge (2007), p. 161, critica su argumentación y se decanta por el dato de Esquilo en *Suplicantes* v. 604, lo que nos lleva al 463 a. C.

37 La característica más singular de la justicia política en Atenas era que la iniciativa de la denuncia la tenía siempre el ciudadano privado *(ho bouloménos).* Ello dio pie a que se desarrollara el fenómeno de la delación: cf. R. Osborne (1990) que lo ve como un importante mecanismo democrático de regulación, y D. Harvey (1990), quien por el contrario lo considera una desviación del ideal de participación política. Los tribunales populares estaban formados por ciudadanos comunes que no rendían cuentas ante nadie (cf. L. Rosetti, 1982). Sus sentencias eran inapelables. Para el control de los magistrados y poderosos, cf. entre otros: J. T. Roberts (1982).

38 W. R. Connor (1971), pp. 116 y ss. Se puede consultar también el capítulo que D. Plácido dedica a la retórica y la sofística en este volumen.

guntarse una vez llegados a este punto es cómo entendían la igualdad los atenienses del siglo VI y si a mediados del siglo V habían llegado a la conclusión, como quieren algunos intérpretes modernos, de que la democracia tenía que ser el poder de las clases populares sobre las elites y, por tanto, «la tiranía de la mayoría»[39] y la negación de las libertades individuales. Este temor es el que encontramos en algunas líneas de la *Política* de Aristóteles.

Aristóteles (*Pol.* 1279a 17-b 10; 1289a 24-32), quien considera la existencia abstracta de seis formas constitucionales, cuando se remite a la descripción de lo real (1290a 13-29; 1289b 12-15), sostiene sin embargo que las dos constituciones más frecuentes son la oligarquía y la democracia.[40] A la hora de definir esta última afirma que democracia es aquel sistema en el que los pobres tienen el poder (1290b 9-20; 1317b 5-10). Se explica que ocurra así si el derecho de voto es igual para todos los libres al margen de la riqueza (1317b1 y ss.), entonces la realidad de que regularmente haya más pobres que ricos da, de hecho, el poder a los pobres. Pero el criterio de pobreza es más importante que el de número, siendo este una consecuencia de la igualdad de los libres (1310a 25-30; 1317b 1-10). Aristóteles entiende el sistema democrático a partir de una noción excluyente de *dêmo*s, similar a la tendenciosa de Pseudo-Jenofonte, con el significado de clases populares, clase trabajadora, los pobres, etcétera, y bien diferente de la también posible definición inclusiva de *dêmos* como polis, englobando entonces en el término a todos los estratos sociales que la integran.

El gobernar por turno es la consecuencia de que todos los libres sean iguales, una consecuencia de la libertad diferente a la de que cada uno viva como se le antoje (1317b 1-17; cf. Eur. *Suppl.* 404-406).[41] Es este el punto

---

39 A. de Tocqueville, I, pp. 363 y ss., fue el primero en describir el fenómeno propio de las democracias de masas; a J. S. Mill, *Sobre la libertad* (Madrid, 1997), pp. 209 y ss., le preocupó sobre todo el riesgo de que las opiniones dominantes silenciaran o impidieran el desarrollo de un pensamiento libre.

40 Cf. el artículo clásico de R. Mulgan (1991) y el más reciente de P. Carlier (2005).

41 J. Barnes (1990) sostiene que Aristóteles no examina en profundidad lo que significa la libertad política, y que se suma al *topos* del democrático abuso de la libertad. Cf. Plat. *República* VIII *(infra).* En respuesta, R. Sorajbi (p. 266) opina que Barnes no tiene razón al afirmar que gobernar por turno no tiene que ver con vivir como cada uno quiera. P. Cartledge (2007), pp. 160-161, en el mismo sentido de Barnes cree que a Aristóteles su tendencia política le lleva a desconfiar de este rasgo y a plantear que la democracia linda peligrosamente con la anarquía y falta de obediencia a la ley.

en el que conviene detenerse un poco ya que, en el fondo, el primero es una constatación de la igualdad democrática, según la cual los que poseen un estatus personal de libres tienen los mismos derechos políticos y, por ser mayoritariamente pobres, inclinan la balanza a favor de su clase. Pero cuando se habla de la libertad de vivir como cada uno quiera estamos en el terreno de «la libertad de los modernos», de la libertad civil, o de la libertad negativa[42] o, para ser más exactos, en el de las libertades propias de un estado de derecho. No alude Aristóteles efectivamente a las garantías y libertades que un estado de derecho asegura a sus ciudadanos, como son el derecho a la propiedad privada, la libertad de expresión, la libertad religiosa, el derecho a no ser detenido sin ciertas garantías, el derecho a juicio justo,[43] etcétera, pero al menos se refiere a que la polis no determina el modo de vida que elige el ciudadano y, dado el estilo de sociedad de la polis, implica que la mayoría no interfiere en la elección vital del individuo el cual puede incluso no aplicarse o no intervenir en las deliberaciones que interesan a la comunidad *(apragmosýne)*.[44] Ni siquiera plantea el Estagirita lo que sería el principio básico de la libertad para los clásicos liberales: la defensa de la libertad de pensamiento ante el riesgo de la ani-

---

42 El primero en señalar las diferencias fue el francés B. Constant, víctima del ideal rousseauniano y del Terror de Robespierre, cf. *Escritos políticos*, pp. 261, 266-267, donde sostiene que las libertades modernas estuvieron ausentes en la antigüedad. Solo Atenas debido a su actividad comercial sería más liberal, pero nunca en conformidad con las exigencias modernas. I. Berlin (1993), pp. 187-243, llama libertad negativa a las libertades civiles, y positiva a las políticas. A pesar de la idea tan común sobre las diferencias conceptuales que separan a la libertad de los antiguos y la de los modernos, basta leer a un activista de las revoluciones francesa y estadounidense como T. Paine, *El sentido común* (Madrid 1990), pp. 72-73, 84, para matizar dicha idea. También H. Arendt, *Sobre la revolución, passim,* insiste en que el objetivo, solo conseguido por la revolución estadounidense, era la «fundación» de la libertad política.

43 M. Finley (1984) reflexiona sobre las diferencias entre el mundo griego y el actual y señala que en la democracia antigua el principio decisivo era la igualdad más que la libertad; R. Mulgan (1984) también ve limitantes a la realización del ideario libertario, como es la práctica del ostracismo, pero reconoce la existencia de tolerancia social y la ausencia de control colectivo. K. A. Raaflaub (1983), p. 525, afirma que la libertad no aparece en el programa de la oligarquía. M. H. Hansen (1989), pp. 10-13, sostiene que si bien la noción no emergió explícitamente, los atenienses de hecho disfrutaban de garantías personales y eran conscientes de lo que les separaba respecto de otros griegos.

44 Los atenienses tienen una ambigua percepción de la «tranquilidad» o «apoliticismo». La idea democrática de participación igualitaria es antitética a la *apragmosýne,* sin embargo la *polypragmosýne,* connota muchas veces a personajes tan impopulares como los sicofantas. Cf. L. B. Carter (1986).

quilación del criterio del individuo que es realmente libre, aplastado por la opinión de las masas.

La libertad de los intelectuales estuvo pocas veces perseguida en Atenas, aunque en algunos momentos fuera instrumentada políticamente para deshacerse de rivales políticos.[45] Lo que no existía probablemente es la conciencia de la necesidad de que un derecho fundamental protegiera la libertad de conciencia, pensamiento y opinión, y de crear mecanismos para ello. En general, el *dêmos* ateniense, si se cumplía con cierto decoro social y religioso, era bastante tolerante en comparación con lo más habitual en la época. Basta con pensar en la práctica dramática para tener una evidencia de la dureza y perspicacia con la que tanto trágicos como cómicos podían presentar ante las masas el análisis crítico de los valores comunes y la parodia de la política cotidiana.

A esta misma circunstancia se refiere Pericles en la Oración Fúnebre que recoge Tucídides (II 37, 2-3) como pronunciada por este líder en honor de los caídos tras el primer año de guerra (430) contra los peloponesios:

> Actuamos en relación con las cosas comunes como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche, que no suponen un perjuicio, pero resultan dolorosas. Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes…[46]

He citado por extenso este pasaje porque resume a la perfección el ideal del ciudadano libre que disfruta de derechos políticos y los ejerce activamente, sin perjuicio de que, además, el estado o la sociedad no intervengan en su vida privada, lo que implica que los atenienses sabían diferenciar entre libertad entendida al modo antiguo y la libertad al estilo

---

45 Es el caso de las persecuciones a artistas, intelectuales y filósofos del círculo de Pericles: cf. K. J. Dover (1976) y R. Wallace (1994). Y el de Sócrates, atacado por su relación con Alcibíades y Critias y que L. J. Samons (2004), pp. 11-13 y 187-201, considera efecto lógico de la deriva de la democracia de Pericles y de los objetivos militaristas que este líder habría inculcado a los atenienses.

46 Cf. D. Musti (1995), pp. 10-15, para un comentario sobre el equilibrio entre los ámbitos privado y público en la idea democrática de la democracia.

«moderno», a pesar de no poseer una noción como la de «derechos inalienables del individuo».

Los críticos de la democracia tenían una opinión poco favorable de este hecho. Aristóteles no le concede demasiado espacio al asunto ya que su interés se centra en explicar el porqué de que, según él, la democracia sea el gobierno de una parte. Pseudo-Jenofonte ve en esta libertad el interés y el poder de los peores sobre los mejores, y la causa de la anarquía que caracteriza al sistema por total ausencia de jerarquía y orden social. Es Platón quien en el libro VIII de la *República* anuncia los riesgos de un sistema de esta índole. Ve en la democracia la existencia de un popurrí de sistemas políticos y de tipos humanos por la razón idéntica de que nadie está obligado por ninguna ética o justicia concreta.[47] La descripción platónica, aunque es caricatura, tiene por objetivo explicar cómo pasa fácilmente una democracia de este tipo a tiranía. La crítica platónica no carece de fundamento. Si no se ciñe a ciertos límites, el riesgo del ejercicio de la libertad es su propia desintegración en beneficio de los líderes que manifiestan encarnar la voluntad popular. Para que una sociedad en la que los individuos son ciudadanos con derecho a opinión sea viable, es preciso que estén claros los mecanismos de la deliberación, los límites de las decisiones tomadas por el pueblo y los que regulan las actividades privadas.

Al menos el pasaje citado de Pericles señala límites a la libertad personal: el respeto a la autoridad y a la ley. Por otro lado, el discurso de Pericles tiene como eje conductor el proponer a Atenas como modelo de polis (*paideía,* Th. II 41, 1) y especialmente plantear la bondad del paradigma ateniense frente al espartano, algo que es evidente desde Tucídides (Th. II 39).[48] En este capítulo el orador compara la vida espartiata, reglada socialmente hasta el último

---

47 Cf. J. Wallach (2001), p. 294. Véase también el capítulo 6 del presente volumen, escrito por S. Mas. J. S. Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (Madrid, 2001), p. 99, afirma que los pueblos que todavía no están preparados para una constitución libre y representativa son los que no han aprendido a obedecer.

48 1: «… no confiamos tanto en preparativos y mentiras como en nuestro coraje *(eupsýcho[i])* en la acción …» ; 4: «… si nosotros estamos dispuestos a afrontar los peligros con despreocupación más que con un penoso adiestramiento, y con un valor que no procede tanto de leyes *(mè metà nómon)* como de nuestro carácter *(trópon andreías)*…». Cf. E. Greenstein Millender (2002), P. Liddel (2007), p. 17.

detalle y cuyo desarrollo tiene un único objetivo, la preparación para la guerra, con la relajación ateniense cuyos frutos afirma no ser peores sino todo lo contrario. En conclusión, los espartiatas sí serían libres por su estatus personal y también por poseer derechos políticos iguales que les permitían participar en la asamblea llamada Apella y ejercer, el menos, el importante cargo de éforo, pero carecían, a la vista de un ateniense de fines del siglo V, de las libertades que caracterizan las relaciones entre los individuos en una sociedad abierta en la que el estado no organiza íntegramente la vida de sus ciudadanos. Solo de esta manera podían existir opiniones libres.

Nos hemos alejado unos párrafos del motivo que, al parecer, constituyó el primer ideario de la democracia, la igualdad de derechos políticos. Es evidente cuál es el inconveniente que los no demócratas veían a la igualdad: el de que su aplicación a la totalidad de libres diera como resultado una mayoría integrada por individuos de rango socioeconómico bajo que actuara sin criterio y fuera arma de los desaprensivos que querían hacerse con el poder. La democracia oponía a esa visión de dos clases sociales compactas y excluyentes la idea de una sociedad heterogénea en la que todos aportaban algo al bien común; e incluso Aristóteles toma en serio esta concepción democrática que ha dado en llamarse teoría de la suma.[49] Se ha sostenido que el credo igualitario tiene origen aristocrático,[50] lo que es en cierto modo correcto siempre y cuando se entienda que la aristocracia tiene por ideal la igualdad exclusiva de los miembros de su clase. Por eso la aristocracia siente repugnancia por los tiranos que rompen con el pacto tácito de la minoría y se encumbran buscando el apoyo de las clases bajas mediante políticas populistas.[51] El tirano llegó con el tiempo a ser la figura antitética de la democracia debido al desarrollo de las competencias políticas de que disfrutaban los libres en ella y porque representaba, frente al reparto de poder, el abuso del mismo (Hdt. III 80). Pero el tirano trágico,[52] por poner un ejemplo ideológico bien popular, no se diferencia del oligarca de finales del siglo V. Eteocles en las *Fenicias* de Eurípides, el his-

49 En términos muy resumidos viene a decir que la suma de las opiniones y virtudes de los que son peores supera a las de los pocos mejores. Remito para las fuentes y otros títulos a L. Sancho Rocher (2002) y a los capítulos 7 y 8 de este libro.

50 Cf. por ejemplo, G. Cerri (1969).

51 Cf., entre otros autores, B. Gentili (1979).

52 Cf. D. Lanza (1977).

tórico Alcibíades de Tucídides, o Calicles, el inquietante personaje del *Gorgias* platónico, participan de esas características.[53] Son parte de la vida política democrática, son uno de sus frutos, el más perverso quizás; pero son también la negación del ideal de igualdad que resume el postulado de la *isonomía* y la *isegoría,*[54] y del ideal de libertad aplicado a todos que se expresa en «vive como quieras». El paradigma político al que remiten los tres no es, sin embargo, el de la oligarquía, sino el del hombre superior, ilimitadamente libre, que aspira a más poder efectivo, al que solo guían sus intereses y no respeta el bien común.

Los críticos de la igualdad democrática no patrocinaban en su contra la tiranía o la monarquía, sino la igualdad de los iguales. Postulaban la denominada verdadera igualdad, otro tipo de igualdad o lo que, quizás por influencia pitagórica, ya en torno al 400 a. C., empezaría a denominarse igualdad geométrica.[55] En la práctica, esta igualdad proporcional se podía plasmar de maneras muy diferentes y hubiera justificado tanto una democracia con elecciones para la dirección política (Isócrates),[56] como un voto plural[57] y la abolición de cualquier derecho político disfrutado por los trabajadores manuales *(bánausoi)* (Aristóteles).[58] Con todo, hay que señalar

---

53 U. Bultrighini (2005) señala tanto los rasgos tiránicos de Calicles como su opción por la política asamblearia.

54 El ideal de «derecho igual a la palabra» es muy antiguo y sobrevive hasta el último periodo de la democracia, ligado a este sistema político, como demuestran las afirmaciones de Esquines I 27 y III 220. Pero todo el mundo sabía que era un derecho que la mayor parte no ejercía de hecho. Entre muchas otras referencias, cf. por ejemplo: Y. Nakategawa (1988), G. T. Griffith (1966), J. D. Lewis (1971).

55 Cf. el fundamental artículo de F. D. Harvey (1965).

56 Isócrates no predicó la reducción del cuerpo de ciudadanos, cf. una interpretación de suss propuestas en clave de reforma dentro de la democracia en L. Sancho Rocher (2008).

57 Denominación moderna de la igualdad proporcional. Los liberales defensores de la democracia moderna han temido siempre el potencial destructor que, para la excelencia y la sana competencia, encierra el ideal igualitario democrático: cf. A. de Tocqueville, *La democracia* I, p. 95, quien dice de los demócratas americanos que «la libertad no es el objeto principal y constante de sus deseos».

58 J. L. A. West (1994) ve en la percepción aristotélica de la *banausía* la influencia de la historia cultural griega y de su propia teleología. La *banausía* no sería algo natural como la esclavitud sino el efecto nefasto en el alma del individuo que, para la *eudaimonía,* tienen las labores degradantes que uno realiza. El problema de cómo clasificar a los *mésoi,* si como «ociosos» (los que no necesitan trabajar) o como los mejores situados entre los trabajadores manuales, se plantea en A. Winterling (1993) y J. Ober (1991).

que los «pobres» atenienses no constituían una clase homogénea y que quizás la miseria era una hecho de proporciones muy limitadas. El rechazo por cierta elite social de los principios igualitarios procede del acervo tradicional que desprecia los trabajos bajos y no cree que los miembros de las clases populares sean capaces de tener opiniones políticas.

Si retomamos el problema de cuándo empezó a existir la democracia o, lo que es lo mismo, a qué llamaron los antiguos *demokratía,* eso nos llevará por fuerza a la cuestión de si esta fue destruida definitivamente cuando Atenas sufrió la derrota en la guerra del Peloponeso o, como apunta buena parte de la perspectiva historiográfica más reciente, se transformó para asegurar al *dêmos* la soberanía. Mientras por distintas razones algunos estudiosos recientes[59] creen que la democracia del siglo IV tuvo características sustancialmente diferentes (y la consideran, por ende, «moderada» o menos democrática) que la de la quinta centuria, otros creen que las medidas tomadas, al menos las que se fechan en el momento de la restauración,[60] estaban destinadas a asegurar el poder del *dêmos.*[61] Quizás la decisión más característica de esa coyuntura es la que tiene que ver con las leyes, no con su aplicación, pero sí con su creación y reforma. Ya tras el derrocamiento de la primera oligarquía, la de los Cuatrocientos, en 411/0 en Atenas se inició un proceso de compilación legal con el fin de atajar al estado caótico y disperso de las leyes democráticas. Un siglo de actividad legislativa, en el que se había hecho común escribir las leyes, pero no existía la práctica de revisar lo anterior y establecer en qué medida una nueva ley dejaba en desuso a otras antiguas, había expuesto a la democracia a que las decisiones incidentales de la asamblea pudieran incluso abolir el sistema de gobierno. El hecho se había producido en 411 y se repitió en 404,

---

59 Cf. M. Ostwald (1986), cuyo título es revelador de la tesis sostenida por el autor. M. H. Hansen (1974) ha defendido repetidas veces que en el siglo IV el *dêmos* (asamblea) perdió el poder soberano a favor de los tribunales. En ese sentido cf. el reciente comentario de A. Blanshard (2004), quien demuestra que los oradores son ambiguos respecto al significado de *dêmos* y de *dikastaí*. Forma parte de los fines retóricos el que ambos conceptos sean separados o identificados.

60 Matización que hace recientemente P. J. Rhodes (2005), que ve diferencia entre los cambios de principios de la centuria y los de mediados de la misma. L. Sancho Rocher (2005) también señala la diferencia y las atribuye a la resolución consciente de problemas concretos.

61 W. Eder (1995) y J. K. Davies (1995) creen que la democracia fue mejorada tras 403.

cuando la votación de la *politeía* de Dracontides puso el poder en manos de los Treinta (cf. Lys. XII 73). La labor iniciada en 410, interrumpida durante la segunda oligarquía, fue concluida con la publicación en la *Stoá Basiliké* del «código» legal de la democracia, al que deberían atenerse desde entonces los ciudadanos (Andok. I 85). Aflora en esta época y en estas medidas la preocupación por la estabilidad y durabilidad del sistema político y por la fuente del derecho, lo que se refleja también en el complementario proceso nomotético, quizás inaugurado entonces y vigente a lo largo de toda la centuria. Mediante el nuevo sistema de elaboración legal, la última palabra en materia legislativa pasó a colegios de *nomothetaí,* compuestos por quinientos jueces sorteados y que decidían sobre las propuestas nuevas presentadas inicialmente a la asamblea.[62]

Medidas de rango menor que afectaron a la presidencia de la asamblea *(proedría)*[63] y a la composición de los tribunales populares (*Ath. Pol.* 62 y ss.) en ningún modo supusieron cambios sustanciales en la concepción de la soberanía del *dêmos*. Dado que en los dos casos se trata de sortear en el último momento a los que administran el uso de la palabra en la asamblea y a los que deciden las causas en los tribunales, ambos cambios traducen idéntica y tradicional preocupación exclusivamente por evitar la manipulación y el soborno, y la consabida negligencia por garantizar bien canales para la expresión de todas las opiniones en la Asamblea, bien garantías procesales para los encausados en los tribunales. La ideología predominantemente democrática no cuestionaba la bondad de que el *dêmos* ejerciera el poder y no dudaba de su capacidad ni preveía más frenos a su tendencia a ser instrumentado que las que se podían poner a la actuación de individuos aislados o de grupos minoritarios. El pueblo no se equivocaba, pero podía ser engañado, y el engaño debía ser cortado en la raíz.[64]

---

62 Cf. L. Sancho Rocher (2005), pp. 187-200.

63 Los diez presidentes de la asamblea eran sorteados justo antes de la celebración de la misma, cf. J. P. Rhodes (1980), p. 307.

64 La mentira al pueblo parece haber estado tipificada como delito y tenía procedimientos y momentos concretos para canalizar las denuncias (D. XX 100 y *Ath. Pol.* 43, 5). La dependencia de un sistema de gobierno como el ateniense de la honradez del discurso es puesta de relieve por Demóstenes en el discurso *Sobre la embajada fraudulenta* (XIX 184-185).

Pero el cambio legislativo sí puede haber emanado de una concepción más compleja de la soberanía popular. Porque, mediante las disposiciones de 403, el pueblo se reservaba el poder de gobernar e incluso de legislar, pero al conceder un estatus casi sagrado a las leyes y fijarlas en el muro de la *Stoá,* estaba de hecho explícitamente poniendo a la ley *(nómos)* por encima de las decisiones coyunturales *(pséphismata)*[65] y separando el poder político y la fuente del derecho. Eso explica que la aproximación ideológica de los atenienses del siglo IV a las leyes de la ciudad tenga un matiz diferente al que se vivió en el siglo anterior. En ese orden de cosas, un largo fragmento procedente del discurso pseudodemosténico *Contra Aristogitón* I (XXV 15 y ss.) dice que las leyes, que son tanto regalo de los dioses como contrato general de la ciudad, poseen la virtud de afianzar la democracia sosteniendo, además, que es imposible que no haya límites a las actuaciones de los individuos (25-26). En esencia no es muy diferente lo que escribe Eurípides, a finales de los años 20 del siglo anterior, poniéndolo en boca del rey ateniense Teseo. También en las *Suplicantes* las leyes están por encima de los individuos y procuran la justicia al margen del origen de los contendientes (430 y ss.), pero mientras que en Eurípides que haya leyes escritas e iguales es el producto de la democracia, en Demóstenes es esta la que queda destruida si los jueces no las aplican a rajatabla. No quiero decir con esto que los atenienses hayan descubierto el constitucionalismo, porque ello significaría mayor claridad en la jerarquía de las leyes y porque, a pesar de todo, el sistema de garantías personales era muy deficitario, pero al menos eran conscientes de la necesaria preeminencia del marco legal sobre el sistema de gobierno del pueblo.

Otra innovación que se apunta en los últimos años de guerra del Peloponeso es el surgimiento de una idea de raigambre democrática pero cuya formulación fue imposible durante las décadas en las que la ideología popular identificó sistemáticamente a los críticos del sistema democrático con filo-lacedemonios u oligarcas. Se trata de la *homónoia,* que traducimos por el término latino concordia, y que fue abanderada en 411 en la flota de Samos por el líder demócrata ateniense Trasibulo (Th. VIII 73, 6; 72, 2) con la intención de evitar la *stásis* que hubiera sido fatal para las expecta-

65 Cf. F. Quass (1977) y H. J. Wolf (1970).

tivas de Atenas en la guerra.[66] A ese espíritu atribuye Tucídides la capacidad de recuperación de Atenas.[67] Y en 403 volvió a ser el lema de la reconciliación que incluso Platón y Aristóteles consideraron ejemplar ([Pl.], *Ep.* VIII 325b; [Arist.] *Ath. Pol.* 40, 3). *Homónoia* significa participar de un mismo *noûs* (pensamiento o proyecto), pero evidentemente no en referencia a los que comulgan con un credo unitario, sino como apelación a la necesidad de encontrar un terreno común para los que no lo tienen y son, sin embargo, miembros de la misma polis. Si antaño había sido efectiva la imagen de la autoctonía como expresión ideológica de la necesaria igualdad política de todos los ciudadanos, a principios del siglo IV la ruptura social, causa y producto de la guerra civil, hizo aconsejable un nuevo gancho que además reflejara la voluntad de reconstitución del tejido social roto. Esa llamada a la unidad fue también acompañada de una política de hechos, la de la denominada ulteriormente amnistía, que consistía en no recordar el pasado a los que habían apoyado, o a los que habían transigido con el gobierno de los Tiranos, siempre que no hubieran cometido delitos capitales.

Tras la guerra que enfrentó a Atenas con algunos de sus aliados hacia mediados del siglo IV, fueron introducidos algunos cambios que no parecen casuales ni anecdóticos. La crítica moderna se plantea otra vez el consabido interrogante de si su orientación es pro o antidemocrática. Fundamentalmente parecen reflejar una tendencia a profesionalizar determinadas esferas de la administración. Así ocurre con el presidente del tesoro militar *(Stratiotiká)* y el del fondo para los espectáculos *(Theorikón),* ambos cargos electivos e iterables. Los dos gestionaban cantidades importantes de dinero y, en consecuencia, de hecho, tenían gran influencia en la toma de decisiones de la asamblea. El otro gran cambio se produce en el Areópago y tiene que ver mayormente con la justicia, porque a este Consejo se le confirió la tarea de hacer indagaciones e informes previos *(apóphasis),*[68] por encargo de la asamblea o iniciativa propia, que podían derivar

66 Cf. L. Sancho Rocher (2007), pp. 317-324, para una interpretación de la *homónoia* en el contexto del final de la guerra.

67 Se trata de la interpretación del pasaje Th. VIII 97, 1-2, que habla de una «profunda mezcla *(krâsis)* de los pocos y de los muchos *(es toùs olígous kaì toùs polloùs)*». Cf. L. Sancho Rocher (1994 y 2007).

68 Cf. R. W. Wallace (2000), J. Sullivan (2003).

en juicios en los que la opinión formulada por los areopagitas era muy valorada. Tanto los nuevos responsables económicos como el Areópago compartían la característica de la duración del ejercicio del cargo, lo que hacía posibles las tareas que se les encomendaban. La razón de que la democracia acabara recurriendo a cargos duraderos y electivos no es más que el reflejo de la conciencia de ciertas debilidades de un sistema de gobierno en el que la más estable representación del poder de la polis hasta esos momentos era la pritanía que tomaba el relevo cada 35/37 días, y estaba constituida por ciudadanos seleccionados como consejeros, por sorteo, y que solo dos veces a lo largo de su vida podían ejercer como tales. La mayoría de los intérpretes modernos creen que estos procedimientos no eran ya muy democráticos, aunque hay que reconocer que la asamblea o los tribunales seguían teniendo la capacidad de iniciativa y la última palabra. ¿Podría explicarse, pues, esta delegación de soberanía por un cierto cansancio de la ciudadanía hacia la política? No se excluye; de hecho ese cansancio puede que tenga un origen muy anterior si es que la institución del *misthós ekklesiastikós* en 399 a. C. responde a un eventual absentismo asambleario. Pero lo que seguro que representan estas reformas es la tendencia a que administrasen los técnicos, lo que en el mundo moderno fue propiciado por el principio de representación ligado a las democracias del siglo XVIII.

La democracia fue abolida en 322 a. C., con lo cual su vigencia de aproximadamente dos siglos, exceptuando dos breves rupturas oligárquicas en 411 y 404, es prueba de gran estabilidad. La razón de este fenómeno, que hoy reconoce prácticamente toda la historiografía, debe buscarse en el general respaldo político de la ciudadanía y en las características mismas del sistema democrático, el cual combina la gran sofisticación de las instituciones con el principio de implicación directa del ciudadano en una proporción todavía no igualada por ninguna otra forma avanzada de gobierno. El sistema democrático no dejó de evolucionar a lo largo de tan prolongado periodo de tiempo, se fue transformando en función de los cambios sociológicos o de las circunstancias concretas. No obstante, permanece durante toda la época un ideario básico: la igualdad de estatus y de derechos de los atenienses, la libertad como estilo de vida de la ciudad democrática, compatible con el respeto a leyes antiguas y recientes, que a pesar de tener origen humano o contractual merecían respeto sagrado.

CAPÍTULO 2
FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA Y FORMAS POLÍTICAS

Marco V. García Quintela
(Universidad de Santiago de Compostela)*

El tema planteado presenta tres vertientes inextricablemente unidas cuya pertinencia pretendo plantear, siquiera a modo de esbozo porque, sobre todo, no se admite de forma general como punto de partida que las ideas expresadas en su enunciado tengan una relación evidente.

En primer lugar, si esa relación existe, o se acepta de modo parcial, se debe a los planteamientos formulados por Jean-Pierre Vernant hace unos 50 años (en trabajos publicados en 1957 y 1962, reunidos en J.-P. Vernant, 1985). En un ensayo de romper con la noción de «milagro griego», para explicar el surgimiento de una razón y una filosofía en Grecia vinculadas todavía con el pensamiento occidental, Vernant planteó que en Grecia aparece, en efecto, una forma de racionalidad cuyas características y contornos coinciden con los de la ciudad griega como forma institucional. Con más o menos eco, esta idea se ha constituido casi como una *communis opinio*, recibiendo todo lo más retoques o matizaciones parciales.

Sin embargo es cuestionable tanto desde el ámbito filosófico (A. Laks 2006, recogiendo trabajos anteriores), como desde el punto de vista histó-

* Proyecto de investigación «Democracia y Filosofía griegas», MEC, código HUM2005-04929/HIST.

rico (en trabajos desde M. García Quintela 1987, 1992, 1996, etcétera). Queda en manos de autores como André Laks, y otros, el cuestionamiento filosófico, aunque en determinados aspectos se entrecruce con el propiamente histórico.

En segundo lugar, desde el punto de vista histórico ocurre que la relación polis/primera filosofía no es directa. Conocemos *póleis* desde el siglo VIII, al menos, pero carecen de filósofos hasta el VI. Las *póleis* con filósofos en el siglo VI son muy pocas. Regiones enteras densamente pobladas por *póleis* (como Creta, Beocia, Tesalia…) no presentan ningún filósofo. Aunque también es cierto que las regiones griegas carentes de *póleis* (Epiro, Macedonia, Acaya, Arcadia), tampoco tienen filósofos y que conocemos muy pocos (y discutibles) filósofos procedentes del mundo bárbaro ¿Cómo, pues, si hay una homología entre polis y filosofía se explica este desequilibrio? Esta pregunta plantea la necesidad de una investigación específica que, al mismo tiempo que mantiene la obvia relación entre primeros filósofos y *póleis,* la matiza mediante la consideración o desgajamiento de lo que parece ser un tipo específico de «polis con filósofo». Para avanzar en este trabajo son imprescindibles los resultados del trabajo del *Copenhagen Polis Centre* dirigido por Mogens Hansen.

En tercer lugar, el planteamiento de Vernant no da cuenta de la diversidad mostrada por los primeros filósofos ¿Cómo planteamientos tan diversos como los de Anaximandro y Empédocles, o Heráclito y Anaxágoras se justifican genéticamente del mismo modo? Se necesitan otras explicaciones. Es cierto que hay diversas propuestas, como son las que consideran el peso de la tradición mítico-religiosa (F. M. Cornford 1984, 1952; W. Jaeger 1977; G. Colli 1995), las influencias orientales (West 1971, Burkert 2001), los efectos derivados de la introducción de la escritura como tecnología de la comunicación (E. Havelock 1973, 1982), la política entendida como la práctica política inmediata (A. Capizzi 1982), o la política como estructura (según Vernant). Lo cierto es que la polis está prácticamente ausente de los textos de los presocráticos (*infra* 2.2), y sin embargo y al mismo tiempo hay realidades políticas estructurales presentes en orden disperso en sus reflexiones, de las que presentaré algún ejemplo.

1. Una cuestión de historiografía

Convencionalmente consideramos filósofos presocráticos aquellos que la filología y la historia de la filosofía identifica como tales y conforman el conjunto de pensadores editados por Hermann Diels y Walther Krantz en la obra de referencia, que incluye a los sofistas.

Estos pensadores eran «físicos» o «cosmólogos» y, por lo tanto, pretendían un conocimiento del mundo exterior, producían una alterización u objetivación de la naturaleza, la «cosificaban» (en un proceso semejante al de la producción de conocimiento científico, que precisa ver la realidad como un ente ajeno a la vida social). El mundo no se explica en sus textos por un proceso semejante al que da origen a los dioses o a los hombres (como la *Teogonía* de Hesíodo), sino de forma autónoma, independiente de las fórmulas propias del mito tradicional, al margen de las semejanzas entre las formas literarias adoptadas por los desencadenantes del proceso cosmológico con las establecidas para referirse a potencias divinas.

De forma canónica se puede afirmar que los tratados *perì phýseos* de los primeros filósofos consistían en una historia general del universo considerando sus partes constituyentes, desde sus inicios hasta un término que se sitúa en el momento de destrucción del mundo. El relato comprendía la formación del universo y sus componentes, incluyendo la delimitación de las zonas celestes y terrestres, el alejamiento y tamaño de los astros, problemas meteorológicos, la aparición de los seres vivos y su reproducción y el desarrollo de la vida en sociedad. En resumen, una cosmogonía y una cosmología, una zoogonía y una zoología, una antropología y una fisiología, que eventualmente se prolongaban en una historia de la civilización humana (A. Laks 2006, pp. 10-11).

Pues bien, desde el siglo XIX hasta hoy en día se comparan las especulaciones cosmológicas y sobre el orden natural de los presocráticos con las formas actuales del conocimiento científico —con independencia de la evolución de este conocimiento entre la primera mitad del siglo XIX y la actualidad. Esta vía toma al pie de la letra el sentido de la expresión «físicos» y de los tratados *perì phýseos*. Desde el punto de vista de la historia de la cultura occidental este sería uno de los elementos constitutivos del llamado «milagro griego».

1.1. Vernant y la racionalidad griega

Contra esta idea se revuelve Jean-Pierre Vernant. Los griegos son como los otros, para ello deben configurarse en una relación de alteridad con respecto al mundo moderno, semejante a la relación de alteridad que se establece con cualquier otro objeto de estudio histórico. La alteridad de los griegos es, al mismo tiempo, una necesidad del estudio y una realidad que se puede constatar:

> Las obras que la antigua Grecia ha creado son muy «diferentes» a las que constituyen nuestro universo espiritual, hasta el punto de servirnos de desorientación y darnos, con el sentimiento de la distancia histórica, conciencia de un cambio en el hombre (J.-V. Vernant 1985, p. 10).

La inspiración de Vernant está en la sociología al modo francés.[1] También de esta inspiración deriva la consideración del pensamiento en relación con otras formas de vida social, al modo en que, en terminología marxista (corregida por los planteamientos que sobre psicología histórica había hecho Ignace Meyerson), la superestructura es un reflejo o emanación de la infraestructura o, en la tradición sociológica, Émile Durkheim consideraba la religión un reflejo de la vida social.

Por otra parte, desde el punto de vista epistemológico, la «psicología histórica», como su hermana la «historia de las mentalidades», nunca estableció un «método» definido. Se plantea más una finalidad específica a la investigación. La metodología concreta, los conceptos usados para explicar los textos antiguos, permanece abierta a estímulos variados adoptados para lograr el fin propuesto y, sobre todo, se propone una determinada forma de leer los textos. Los documentos usados tradicionalmente por los helenistas son tomados:

> en tanto que obras creadas por hombres, como la expresión de actividad mental organizada. A través de estas obras, nosotros escudriñamos para averiguar lo que ha sido del hombre mismo, este hombre de la antigua Grecia al que no se puede separar del cuadro social y cultural del cual es a la vez creador y producto (J.-P. Vernant 1985: 9).[2]

---

1 La alterización de los griegos es semejante a la cosificación de los hechos sociales tal como propone Durkheim en *Las reglas del método sociológico* y Louis Gernet, uno de los maestros más directos de Vernant, era también un «sociólogo» seguidor de Durkheim.

2 Sobre I. Meyerson, cf. R. Di Donato (1990), pp. 131-205; sobre J.-P. Vernant, cf. R. Di Donato (1990), pp. 209-244, y sobre todo R. Di Donato (1995). Véase ade-

Aunque a continuación matiza esta afirmación subrayando la continuidad del proceso por el que ha llegado hasta nosotros. En efecto, también es uno de los objetos constantes de sus trabajos explicar al griego como otro, intentando conseguir una visión de conjunto del «pensamiento» griego en sus distintas versiones.

Dentro de este marco general tienen cabida por igual estudios relacionados con la religión y la mitología y otros sobre los pensadores arcaicos, así como estudios de literatura, sociológicos, o reflexiones teóricas. Pero básicamente Vernant pone en práctica el método historiográfico consistente en establecer series. Lo que ocurre es que la «serie» donde ubica Vernant los textos de Anaximandro fue diferente a la usual en la historiografía de la filosofía griega. Vernant escogió la comparación de los fragmentos de Anaximandro con textos de Heródoto concernientes a la vida política. En efecto, a fines de los 50 e inicios de los 60 Vernant presentó las cosmologías presocráticas como producto de pensadores insertos en la vida política de las ciudades.

En aquel momento los estudios de Francis Cornford, el miembro de la escuela de Cambridge pionera en la antropología histórica que más se había ocupado del pensamiento presocrático, carecían de continuadores, y Vernant retoma sus planteamientos en el artículo «La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque» (publicado en 1957, reed. J.-P. Vernant 1985, pp. 373-402). Vernant despeja los problemas que William K. C. Guthrie había planteado sobre el último texto de Cornford,[3] argumentando la necesidad historiográfica de demostrar la filiación de la filosofía con respecto al mito. Este había sido un paso previo fundamental para «delimitar lo verdaderamente nuevo» presente en la primera filosofía griega (J.-P. Vernant 1985: 378) y este es el objetivo del artículo. En concreto «lo nuevo» aparece en dos planos, uno intelectual:

> el nacimiento de la filosofía aparece pues solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma sobrenatu-

---

más J.-P. Vernant (1996), donde se recogen textos sobre cuestiones de método y de actualidad. Su inspiración marxista, en J.-P. Vernant (1996), pp. 61-2, etcétera; y sobre la superación del «milagro griego», A. Laks (2006), pp. 87-88.

3 F. M. Cornford (1952) fue una obra póstuma, editada por W. K. C. Guthrie, quien añade un apéndice en las pp. 257-259.

> ral y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos, un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de ese poder de mutación que le prestaba el mito, y que rehúsa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad (J.-P. Vernant 1985, p. 379).

El otro plano es el humano, se muestra en el paso de la figura del «hombre divino» a la del filósofo, subrayando la multiplicidad de las sectas órficas, de individuos como Epiménides, de los iniciados en Eleusis, o de los adivinos, etcétera. Pero también aquí hay una ruptura pues «el primer filósofo no es un "chamán", su papel es el de enseñar: el filósofo se propone divulgar el secreto del chamán a un cuerpo de discípulos» (J.-P. Vernant 1985, p. 389). La idea de publicidad es esencial para la filosofía naciente en un proceso que corre paralelo con la desaparición de las prerrogativas religiosas. Paralelo a la asunción por parte los ciudadanos en su conjunto de actividades hasta entonces restringidas. En este contexto nuevo «por medio de la palabra y del escrito el filósofo se dirige a toda la ciudad» (J.-P. Vernant 1985, p. 389).

En la tercera parte de su artículo Vernant pone el acento en la ciudad como lugar de la filosofía, idea mantenida a lo largo de otros escritos, y en la que está la aportación fundamental de este estudioso al conocimiento de los presocráticos:

La solidaridad que constatamos entre el nacimiento de la filosofía y el advenimiento del ciudadano no es para sorprendernos. La ciudad realiza, en efecto, sobre el plano de las formas sociales, esta separación de la naturaleza y de la sociedad que implica, en el plano de las formas mentales, el ejercicio del pensamiento racional (J.-P. Vernant 1985, p. 392).

Para mostrar cómo se produce esto se exponen como ejemplos la obra reformadora de Clístenes, el papel del nacimiento de la moneda y el cambio de la noción de valor. Concluye sosteniendo que la razón griega no se descubre en la naturaleza ni en la técnica sino en el lenguaje y su utilización por el:

> abogado, el maestro, el orador, el hombre político. La razón griega es la que permite actuar de forma positiva, reflexiva, metódica, sobre los hombres, no transformar la naturaleza. En sus límites, al igual que en sus innovaciones, aparece como hija de la ciudad (J.-P. Vernant 1985, p. 402).

Esta idea axial la retoma Vernant en un pequeño libro publicado por primera vez en 1962 titulado los *Orígenes del pensamiento griego,* escrito como un ensayo de divulgación de trabajos de mayor calado. En él trata de descubrir los rasgos esenciales de la evolución social y espiritual de Grecia desde la Edad del Bronce hasta los filósofos milesios e incluso de Platón. Tratando de desvelar las líneas por las que se produjo el advenimiento de la polis, del universo ideológico que la caracteriza y, especialmente, de la filosofía:

> se puede fijar la fecha y lugar de nacimiento de la razón griega y establecer su estado civil. Fue a principios del siglo VI, en la Mileto jónica, donde hombres como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, inauguran un nuevo modo de reflexión acerca de la naturaleza a la que tenían por objeto de una investigación sistemática y desinteresada, de una *historíe,* y de la cual presentaban un cuadro de conjunto, una *theoríe* (1973, p. 83).

Señala a continuación cómo la filosofía sigue al pensamiento mítico, pero indica también que pese a las analogías entre ambos, «no hay verdadera continuidad entre el mito y la filosofía» ya que se produce una secularización del saber (en esto rompe con las tesis de Cornford, como indica A. Laks 2006, p. 89). Cosa que ocurre tanto por la dependencia de la filosofía para con las instituciones de la polis como por sus propios contenidos. El vocabulario de la filosofía es en su origen el vocabulario del orden de la ciudad, un orden concebido de forma simétrica (J.-P. Vernant 1973, p. 86 y ss.).

La cosmología griega se desarrolla, además, diferenciándose de la astronomía babilonia, de tipo aritmético, y negando la imagen jerarquizada con la que se organiza el mundo de Hesíodo. La explicación del origen de la filosofía sin recurrir al milagro lleva a los problemas intelectuales derivados del surgimiento de la polis (J.-P. Vernant 1973, p. 188); y al proceso paralelo de racionalización que se inaugura a través de la importancia de la palabra hablada, del nuevo papel de la palabra escrita y de las leyes (J.-P. Vernant 1973, p. 190).

También desempeña un papel en el proceso el urbanismo de la ciudad griega, centrado en torno al *ágora,* elemento urbano ausente de otros horizontes culturales que prolonga la imagen del espacio constituido por los guerreros homéricos reunidos en asamblea (J.-P. Vernant 1973, pp. 191-192). Más en concreto, el vocabulario cosmológico de Anaximandro

es el vocabulario de la política de la ciudad, el orden con que interaccionan los conceptos es el mismo en los ámbitos de la ciudad y del *kósmos*. Ambos se estructuran en torno a una delimitación de la idea de centralidad: el ágora en la ciudad, la tierra en el universo. En la ciudad el ágora es el lugar en donde se rinde culto a Hestia, diosa que representa el hogar común de la ciudad. Es a través de esa imagen mítica que se pasa a una noción política y geométrica (J.-P. Vernant 1985, pp. 197-201).

Terminemos con un matiz que introduce Vernant, pues entre 1957 y 1965, fecha del prefacio a la edición en forma de libro de artículos anteriores, se produjo en 1962 la primera edición de *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss. Por ello Vernant ya no insiste en los valores absolutos de la razón en su oposición al mito y sostiene que:

> Al titular «Del mito a la razón» el trabajo que cierra este volumen, no pretendemos decir con ello que hallamos tratado del pensamiento mítico en general, tampoco que no admitamos la existencia de un pensamiento racional inmutable. Subrayamos, por el contrario, en los últimos párrafos, que los griegos no han inventado la razón, sino una razón, ligada a un contexto histórico, diferente del contexto del hombre actual. Existen con todo, creemos, en el seno de lo que se llama el pensamiento mítico, formas diversas, niveles múltiples, modos de organización, así como diferentes tipos de lógica (J.-P. Vernant 1985, p. 15).

1.2. El problema de la pluralidad

El problema que plantea esta aproximación es que las formas concretas adoptadas por la vida social y política de las *póleis* griegas es extraordinariamente diversa y la forma en que esas formas de acción social y política se reflejan en una forma de pensamiento concreto pueden ser también muy diversas. En este sentido, aun situándonos como historiadores en una perspectiva, marxista o durkheimniana, tendente a encontrar un referente social de las formas del pensamiento, la perspectiva de Vernant parece limitada. Una reciente crítica filosófica de Vernant nos sirve de apoyo para nuestra propuesta ubicada en el ámbito histórico. Afirma André Laks:

> Más allá de las objeciones que se pueden plantear a cada una de las dos justificaciones de la primacía de lo político y de las correcciones o matices que convendría en caso de necesidad aportar, el principal problema que presentan es que no cohabitan fácilmente. La concepción procedimental, o formal, de la relación entre «ciudad» y «racionalidad» exige en efecto la superación de una

> perspectiva que pretende identificar —en virtud del principio de analogía transversal— las huellas dejadas por las representaciones políticas en el seno de los sistemas filosóficos. Esta concepción es perfectamente compatible con la idea de que la razón griega haya podido ser teórica, e incluso experimental, en caso de que debiera serlo. Podemos sostener sin duda que es en la medida en que Vernant estaba guiado por una problemática de la alteridad «política» de la razón griega que fue llevado a subestimar el efecto principal de la solidaridad entre descubrimiento del espacio político y emergencia de la racionalidad sobre la cual él mismo había llamado la atención.
>
> En efecto, basta con considerar las implicaciones de la perspectiva procedimental (o agonística), y en particular las formas de radicalización intelectual que hace posible, para percibir que ni la categoría de lo positivo (naturalización o secularización) ni la de la publicidad permiten dar cuenta del desarrollo específico del pensamiento «filosófico». Ahora bien, de lo que se trata es precisamente de dar cuenta de esa especificidad, necesariamente vinculada con contenidos determinados, aunque no fuese más que por no sacrificar las «elaboraciones específicas» a la generalidad de una fórmula que solo pone fin al milagro griego al precio de una determinación todavía mayor (A. Laks 2006, pp. 98-99).

Seguidamente Laks (2006, pp. 99-105) compara el proceso intelectual de Vernant (la explicación del surgimiento de la racionalidad a partir del mito en un contexto socio-político determinado), con el de Max Weber (la explicación del surgimiento de la racionalidad económica moderna a partir de un contexto religioso en un momento socio-político preciso). Para terminar André Laks (2006, pp. 105-106) enfatiza la importancia de las Ideas y de las «imágenes del mundo» en el proceso de racionalización. Estas ideas permiten comprender los inicios de la filosofía griega y por qué la diferenciación intelectual que supone está marcada por un muy alto grado de heterogeneidad. La idea de Vernant de la primacía de una razón política no permite dar cuenta de esto, pues en los textos de los filósofos presocráticos leemos una diversidad de imágenes del mundo que trascienden las categorías de la ciudad en multitud de aspectos.

En un capítulo anterior A. Laks había abordado la diferenciación como elemento axial de las propuestas de los primeros filósofos; en el pasaje recién citado la retoma referida a la obra de Vernant. Laks se inspira en Herbert Spencer, uno de los pioneros de la sociología, quien destacaba la virtualidad del concepto de «diferenciación» aplicado a las más diferentes manifestaciones del espíritu humano (artes plásticas, creaciones literarias, vida religiosa, etcétera). Spencer presentaba la relación entre evolución y

diferenciación como sigue: «se puede definir la evolución como un cambio de una homogeneidad incoherente a una heterogeneidad coherente, que acompaña la disipación del movimiento y la integración de la materia».[4] Laks aplica esta conceptualización a la diferenciación entre mito y razón, indicando que en el marco de esa diferenciación se diseña un nuevo campo de fuerzas que abre nuevas posibilidades, induciendo una redistribución de las posiciones discursivas (A. Laks 2006, p. 59): esto es lo que son los distintos sistemas presocráticos y sus relaciones, como conjunto, con el conjunto de las formas de racionalidad religiosa propia de la polis (según expresiones de Vernant).

En este contexto, más que la tradicional diferencia entre mito y *lógos* (A. Laks 2006, pp. 60-63), es pertinente la diferenciación entre actitudes o expresiones de conocimiento, pues hacen su aparición filósofos «puros» como Heráclito, sabios como Hecateo de Mileto, matemáticos como Hipócrates de Quíos o Teodoro de Cirene, astrónomos como Enópides de Quíos, Metón y Euctemón de Atenas, médicos… Aunque, como afirma Geoffrey Lloyd, las fronteras disciplinares antes de Platón son fluidas, cuestionándose la autonomía de la filosofía como saber específico, debido, también a la indeterminación intrínseca del objeto de la filosofía pues, a diferencia de la medicina o la astronomía, la filosofía tiene una prehistoria, pero más difusa, menos evidente (A. Laks 2006, pp. 63-67).

Este autor presenta de forma cómoda esos antecedentes concluyendo que hasta el último tercio del siglo V no se constituye la filosofía como una actividad claramente identificable en el conjunto de la sociedad griega. Lo cual no quiere decir que el objeto de la actividad filosófica se hubiese circunscrito de forma precisa. Al contrario, para la *Antigua Medicina* la filosofía es el estudio de la naturaleza, para Gorgias la justa dialéctica y para Pródico (según el *Eutidemo* de Platón) la actividad teórica, mientras que para Sócrates era el instrumento para la felicidad del hombre (A. Laks 2006, p. 75).

Ahora bien, esta diversidad de pensamientos se produce en una no menos diversa serie de *póleis*. Pero de la misma forma que no existe «una»

---

4 H. Spencer, *First Principles*, 1862, párrafo 127. Ideas semejantes a las de Laks pueden leerse en S. C. Humphreys (1975) y L. Brisson (1990).

filosofía presocrática, tampoco existe «una» *pólis*. Lo que ocurre es que aparecen propuestas de racionalidad dispersas de la misma manera que tienen existencia histórica una multiplicidad de ciudades con particularidades sociales e institucionales. Se trata, pues, de sendas muestras de «heterogeneidades coherentes» que se mueven en dos órdenes diferentes, uno de formalización de «imágenes del mundo» más o menos poderosas, otro de exploración de las formas más idóneas de relación social en el seno de cada polis concreta. Por ello la cuestión ahora es observar cómo se relacionan en el proceso histórico concreto estos generadores de diferenciación (el pensamiento y la praxis institucional) que, en principio, se presentan autónomos ante nuestra mirada.

2. Ciudades y filósofos: modo *etic*

En realidad, la presencia de la *pólis* en los fragmentos de los presocráticos es muy reducida. En un ensayo reciente Mogens Herman Hansen identifica un único uso de *pólis* en el sentido de aglomeración urbana *(town)* (Empédocles B112, 2), y otros cinco casos de uso de *pólis* como estado (Heráclito B121; Gorgias B10; Epiménides B10, discutible considerando la transmisión de Plutarco; Trasímaco B1; Critias B2,7). Marcando un contraste brutal con las 1500 apariciones en el corpus platónico y 600 en las obras de Aristóteles (M. H. Hansen 2007, pp. 246-252).

Pero, por otra parte, son contados y discutibles los testimonios acerca de filósofos ajenos al mundo de la *pólis*. Por ello se impone, como primera singladura, una aproximación *etic* al problema, desde fuera. Dos instrumentos, uno añejo y otro reciente, nos facilitan la tarea. Esta consiste en fijar a los presocráticos editados por Hermann Diels y Walther Kranz, en su discutida y todavía insustituible obra de referencia, en el mundo de las ciudades griegas catalogadas y sistematizadas por Hansen y los estudiosos del *Copenhagen Polis Centre* (*An Inventory of Archaic and Classical Póleis,* en adelante *IACP*).

2.1. Inventario de ciudades con filósofo

En un trabajo paralelo expondré con detalle la relación entre esas dos series heterogéneas. Ahora basta con considerar la necesidad de encontrar

una mejor explicación histórica del proceso de diferenciación del pensamiento que suponen las primeras formas de filosofía griega. Por ello no entraré en los detalles que justifican cada afirmación, pero es necesaria una presentación de la naturaleza de la información disponible en los dos corpus considerados. Comencemos por los filósofos.

Diels y Kranz recogieron información sobre 106 personajes a los que dedican un capítulo (a veces compartido) de extensión muy variable (de unas pocas líneas hasta 149 páginas para Demócrito) y con testimonios de calidad muy diferente (desde los legendarios Orfeo y Museo hasta los sofistas). De esos 106 filósofos, solo 41 cuentan con fragmentos clasificados como «B», esto es, procedentes de sus escritos originales (aunque esta cuestión está abierta en muchos casos). Ahora bien, los filósofos nos interesan como seres sociales que, por una u otra razón, los griegos de la antigüedad clasificaron dentro de esta categoría, por lo que las consideraciones de amplitud y calidad de sus escritos son marginales.

En nuestro análisis no consideraremos a los «precursores» por distintas razones (Orfeo, Museo, Hesíodo, Foco, Teagenes). Además ignoramos la procedencia de diez filósofos (Aminias, Antístenes, Boidas, Cércope, Clidemo, Cratilo, Eufránor, Licofrón, Miónides, Parón). Otros tres proceden de «regiones» sin referencia a una *pólis,* aunque se pueda sospechar (Aristodemo de Lacedemonia, Epiménides de Creta y Jenófilo de Calcídique) y tres más no son griegos (Anacarsis, Ocelo y Diotimo). Por otra parte, mantenemos a aquellos de los Siete Sabios con capítulo en la edición de Diels y Kranz, pero omitimos las listas de pitagóricos, que exigen un tratamiento específico. En resumen, partimos de una muestra de 90 filósofos procedentes de 40 ciudades diferentes. Pasemos al inventario de ciudades presentado por Mogens Hansen y Thomas Nielsen.

Es el fruto de una larga tarea en el que tan interesente como el resultado es el trabajo preparatorio publicado en una serie de volúmenes colectivos. Para lo que ahora nos interesa debemos saber que se inventarían 1035 *póleis* conocidas desde la época arcaica hasta el final del siglo IV (periodo de vida de todos nuestros filósofos) presentadas por orden regional desde Iberia hasta África, rodeando el Mediterráneo de oeste a este. Cada ciudad es objeto de una entrada estandarizada que destaca su identificación como polis. El resultado es un tanto rígido, pero muy útil como

zócalo histórico concreto, homogéneo, y por lo tanto susceptible de utilización comparativa para ubicar a nuestros personajes. Los criterios utilizados para identificar *póleis* aplicados a las entradas del inventario se sistematizan en veintisiete índices al final del libro.

De las 1035 *póleis* del *IACP* solo 45 cuentan con filósofos siendo anecdóticos, como hemos indicado, los filósofos ajenos al ámbito político. Desde estas dos observaciones se desprende que la propuesta de Vernant de la que partimos solo se puede aceptar hasta la mitad: la filosofía es hija de la ciudad; pero también es cierto que centenares de ciudades tienen recorridos históricos ajenos a los filósofos y a la filosofía. Se impone, por lo tanto, obtener un perfil más preciso de las ciudades productoras de filósofos.

Para ello he tabulado once de los veintisiete criterios usados en el *IACP* para las 40 *póleis* con filósofos agrupándolos en tres tipos de rasgos. En primer lugar figuran los criterios formales o externos sobre el tamaño de los territorios de esas ciudades y sobre su apariencia urbana. Siguen las referencias a la presencia exterior de las ciudades a través de instituciones panhelénicas (*proxenía, theorodókoi,* vencedores en juegos). Por último, en un terreno más político, consideramos si la ciudad con filósofos es una colonia, con sus características como tal, y los datos sobre conflictos internos *(stásis)* y diferentes regímenes políticos por los que atraviesa la ciudad entre los siglos VI y la mitad del IV.

El primer criterio es el tamaño del territorio. Hansen (2004, p. 71) destaca la posibilidad de establecer el tamaño del territorio de buena parte de las *póleis* griegas. En el *IACP* atribuyen a cada ciudad un número del 1 al 5 como indicador de su tamaño con datos sobre 635 ciudades. Destaca lo reducido de muchos territorios cívicos, ya que solo trece *póleis* tienen más de 1000 kilómetros. Pues bien, pese al predominio de las ciudades pequeñas, las ciudades con filósofos son grandes: de 134 ciudades de categoría «4» y «5» treinta cuentan con filósofos; viceversa, de las 381 ciudades catalogadas «1» y «2», solo Elea tiene filósofos. Estos datos precisan una matización regional.

En Sicilia las cuatro ciudades con filósofos son grandes, pero se desconoce el tamaño de la mayoría de sus 47 ciudades, y de las conocidas solo dos son de tamaño «2», por lo cual esta variable carece de suficiente enti-

dad. La información sobre Italia es más significativa. Ocho de sus 23 ciudades cuentan con filósofos (se podría añadir Turios, pues muchos filósofos pasaron por allí): las dos de categoría «5» (Síbaris y Regio), cuatro de las seis o siete de categoría «4», y solo dos pequeñas de nueve (Elea y Locres) presentan filósofos. Jonia reproduce este modelo: diez de sus 33 ciudades cuentan con filósofos, cuatro de cinco ciudades «5», y otras cuatro en las categorías «3 o 4» y «4», solo Lébedos es pequeña y no hay datos para Esmirna. Estos análisis no son significativos en regiones donde pocas ciudades cuentan con filósofos. Pasemos al urbanismo.

Todas las ciudades con filósofos tienen murallas. En el *IACP* se conocen 261 ciudades fortificadas antes del final de la época clásica, aunque el número tiende a incrementarse. Pues bien, 38 de las 40 ciudades con filósofos forman parte del grupo de esas 261. Otro rasgo es la llamada «planta hipodámica» o en parrilla que precede y sobrepasa la acción del urbanista Hipódamo de Mileto. Esta forma urbanística es un importante indicio de las particularidades de la vida social y política, aunque se desconocen las circunstancias bajo las que se adopta (M. H. Hansen 2004, pp. 139, 142). Pues bien, de las setenta ciudades en parrilla, trece tienen filósofos, con un claro predominio del mundo colonial (dieciocho de 47 *póleis* de Sicilia; nueve de 23 en Italia). Es destacable que nueve de las doce ciudades italo-siciliotas con planta en parrilla presenten filósofos (diez de trece con Turios). Las cifras para las restantes regiones son menos elocuentes, pero otras dos grandes ciudades con varios filósofos, Mileto y Abdera, también presentan esta forma urbana. Por último, se conocen edificios públicos en 78 ciudades, 21 de ellas con filósofos. Si vamos a los detalles, llama la atención que cuatro de las diez ciudades con *ekklesiastérion* tienen filósofos, y tres, Metaponto, Posidonia y Regio, cuentan con una gran influencia pitagórica. Así pues, los filósofos aparecen en las ciudades más grandes, complejas y diversificadas. Pasemos a las relaciones entre ciudades.

He considerado los datos del *IACP* sobre *próxenoi, theorodókoi* y vencedores panhelénicos. Todos ellos indican que una ciudad se inscribe en un cuadro de relaciones institucionales complejo. El *próxenos* es el 'amigo' de una ciudad en otra, se atestiguan en 215 *póleis,* 28 con filósofos. Los *theoroí* anunciaban la celebración de juegos panhelénicos y el *theorodókos* los acogía en las distintas ciudades, se atestiguan en 138 ciudades, veinte

con filósofos. Los vencedores de los juegos panhelénicos precisan menos comentario. Píndaro o Baquílides destacan la importancia simbólica que para las *póleis* tenía contar con vencedores. Se conocen 95 ciudades con vencedores (89 con olímpicos), de ellas 26 con filósofos. Además siete presocráticos se relacionan con Olimpia (ver más abajo). Así, apreciamos que las ciudades con filósofos están bien representadas entre las que cuentan con un marco de relaciones exteriores complejo. Pasemos al examen de los procesos políticos.

Hansen (2004, p. 152) identifica 279 colonias, aunque en 82 casos es imposible saber si la comunidad en cuestión es una polis, una colonia o una comunidad indígena helenizada. De ellas 50 en el territorio metropolitano griego. Jonia constituye un problema particular. Los editores del *IACP* (pp. 150 y 1053-1058) descartan Jonia como territorio colonial, pues sus ciudades eran «griegas» y la región considerada parte del territorio metropolitano en época clásica. Pero los jonios consideraban sus ciudades colonias (por ejemplo Hdt, I, 145-148; Sakellariou 1958). Pero más importante es que son ciudades a caballo de formas culturales diferenciadas. Incluimos, pues, las ciudades jonias entre las colonias. Así, de las cuarenta *póleis* con filósofos, veinte son colonias, treinta contando las jonias. Estos datos se pueden matizar. En efecto, si descartamos las ciudades de los Siete Sabios, en la frontera con los presocráticos, tendríamos que 28 de las 34 polis con filósofos son colonias: un 82 por ciento, porcentaje que invita a la reflexión.

Es más complicado analizar la relación entre incidencias y regímenes políticos de las ciudades y los filósofos. Contamos con dos clases de información: las noticias relativas a la vigencia de tal o cual tipo de régimen político en una ciudad determinada durante cierto periodo y las noticias relativas a los conflictos civiles, *stásis,* que en ocasiones desencadenan de un cambio de régimen.

El *IACP* recoge información sobre regímenes politicos de 198 ciudades, entre las cuales solo faltan cinco con filósofos (Quen, Iulis, Siros, Lébedos, Esmirna) de las que tres (Quen, Siros, Lébedos) corresponden a los Siete Sabios. La cuestión pertinente es, en todo caso, precisar la relación entre los periodos de madurez de los filósofos y los diferentes regímenes políticos y todavía más, si es posible, la postura de nuestros personajes con respecto a las opciones políticas. Esto requiere un trata-

miento pormenorizado y de resultados discutibles.[5] Algo semejante cabe decir con respecto a las *stáseis*: se conocen 279 estallidos de *stásis* en 122 ciudades, 29 con filósofos. Ahora bien, esos acontecimientos variaban mucho. Las *stáseis* indican una situación estructural cuya relación con los filósofos, como teatro en el que se desenvuelven, se puede postular. Pero es necesario precisar fechas, lo que no es fácil, y todavía menos detectar una relación clara *entre* esos acontecimientos y las biografías de los filósofos, salvo que algún testimonio lo indique de forma expresa. Pues tan importante es saber que en vida de un filósofo la ciudad atravesó por una o varias *stáseis* como su eventual participación en ese proceso.

2.2. Retrato de ciudad con filósofo

Podemos concluir, pues, que las ciudades con filósofos figuran entre las ciudades griegas con sistemas políticos cambiantes. Esto, unido a los criterios anteriores, permite un avance de conclusión: los filósofos, como personajes sociales, son uno de entre los diversos elementos que caracterizan la creciente diferenciación interna de algunas ciudades griegas entre el final del arcaísmo y a lo largo de la época clásica. Esta apreciación se puede mostrar de forma más concreta. En la tabla adjunta resumimos los diez criterios del *IACP* que hemos presentado.

Las dos primeras columnas evidencian nuestro conocimiento limitado de las ciudades griegas. Aunque cada criterio es representativo de la definición de polis solo la existencia de murallas está atestiguada en un 25 por ciento de los casos (no contamos las colonias, pues como ciudades que son se incluyen en los restantes criterios). De forma general, los criterios examinados (siempre excluyendo las colonias) aparecen en una media de 145,5 casos, o sea un 14 por ciento de las 1035 *póleis* conocidas. La identificación de nuestras ciudades con filósofos depende, sobre todo, de su aparición en ese número relativamente reducido de las ciudades representadas en los criterios seleccionados.

---

5 Hace años A. Capizzi (1975, 1979, 1982) siguió este camino de forma sistemática, pero muestra cierto automatismo en la relación entre avatares políticos, biografías de filósofos y tesis filosóficas.

Las columnas tercera y cuarta indican la presencia de las ciudades con filósofos en esos criterios. Salvo en la planta en parrilla, en los demás criterios aparecen la mitad o más de las ciudades con filósofos. La gran presencia de las ciudades con filósofos se muestra en la cuarta columna, pues mientras que esas cuarenta *póleis* no son más que el 4 por ciento del total, son, sin embargo, entre el 6,8 por ciento y el 27,4 por ciento de las ciudades con el criterio seleccionado. En la quinta columna se recoge el porcentaje de las ciudades con filósofos que presentan determinado rasgo en relación con el total de ciudades. En este caso el tope es necesariamente el 3,8 por ciento: los criterios que más se acerquen a ese porcentaje serán los más representativos para confeccionar el retrato robot de la ciudad con filósofos.

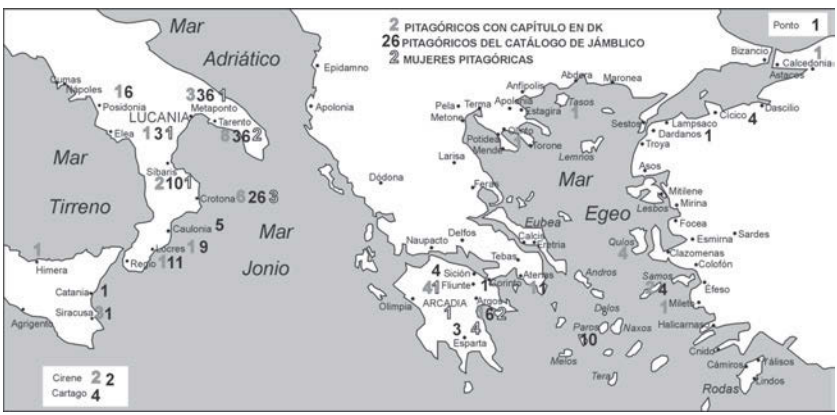
Criterio	*Total de ciudades*	*% 1035*	*Con filósofos*	*% colum. 3 en 1*	*% columna 3 de 1035*
Ciudades «grandes»	134	13	30	22,4	3
Murallas	261	25	38	14,5	3,8
Planta parrilla	70	7	13	18,5	1
Arquitectura política	78	7,5	21	27	2
Próxenoi	215	21	28	13	2,7
Theorodókos	138	13	20	14,5	2
Vencedores	95	9	26	27,4	2,5
Colonias	279	27	19 (29)	6,8 (10,4)	1,8 (2,8)
Regímenes políticos	198	19	35	17,7	3,4
Stásis	122	12	29	23,7	2,8
Total ciudades	1035	100	40	3,8	3,8

Sintéticamente podemos afirmar que la ciudad con filósofos tiene un territorio grande y su núcleo urbano está amurallado. Además mantiene relaciones exteriores estables con otras ciudades y se conocen sus avatares políticos razonablemente bien.

Naturalmente, esta exposición introduce un inevitable sesgo en la información que es difícil de esquivar. Las ciudades con filósofos figuran entre las mejor conocidas del mundo griego. Hace años Sally Humphreys (1975) y Luc Brisson (1990), con argumentos autónomos, propusieron relacionar la génesis de la filosofía con el incremento de la complejidad social. Pero es legítimo preguntarnos si los filósofos son un elemento añadido a la diversidad del conocimiento sobre ciertas ciudades o, por el contrario, si los filósofos tienden a aparecer, precisamente, en ciudades que

por diversas razones figuran entre las más complejas. De otra manera, ¿la complejidad de las *póleis* se manifiesta, también, mediante los filósofos o es la causa de su aparición?

Para completar el análisis e intentar avanzar en la disyuntiva planteada es necesario un análisis regional, pues entran en juego variables como la movilidad de los filósofos, elemento significativo de las vivencias de muchos de ellos. Pero si consideramos la movilidad se cuestiona la importancia del lugar de nacimiento del filósofo y, correlativamente, es pertinente considerar ciudades receptoras de filósofos. Sin embargo, esta perspectiva alteraría poco el resultado final. Atenas, la mayor receptora de filósofos también los tiene propios. Turios, por el contrario, constituye una excepción notable, pues conocemos la presencia de varios filósofos junto con otros intelectuales, ninguno nacido allí. Es decir, con escasísimas excepciones, coinciden las ciudades en las que nacen filósofos y son ciudadanos de ellas con las ciudades de destino de los filósofos. Por lo tanto nuestro grupo de cuarenta *póleis* apenas sufriría variación. En una perspectiva regional también entran en juego otras variables que ahora no podemos abordar y de las que nos ocupamos en el estudio en preparación citado.



En primer lugar, siempre desde la perspectiva de considerar a los filósofos seres sociales, es preciso considerar un número de personajes del grupo de los Siete Sabios mayor que el que recibe un capítulo en la edición de Diels y Kranz. En la antigüedad circulaban varias listas y, si consideramos su procedencia, es importante su peso en Grecia continental, el

Peloponeso en concreto, y en Jonia. Con lo cual introducen una variable significativa. En segundo lugar, en esa misma perspectiva regional, es preciso considerar a los pitagóricos enumerados en diferentes listados. No son más que nombres a los que es difícil dotar de encarnadura, pero atestiguan la difusión social, temporal y geográfica de una determinada práctica de pensamiento. Sin embargo, su distribución por ciudades tampoco altera el número e identidad de las cuarenta ciudades que conocemos. Sobre todo en Italia, donde su presencia es más importante, estos pitagóricos aparecen en las mismas ciudades que los pitagóricos merecedores de un capítulo en la edición de Diels y Kranz. Sin embargo, aparece cierta corrección, paralela a la mencionada para los Siete Sabios, relativa a la presencia de pitagóricos en ciudades del Peloponeso, incluida Esparta (ver mapa adjunto). En tercer lugar, sería preciso considerar las ciudades de destino de los viajes de los sofistas, más allá de la omnipresente Atenas, pero sin un estudio específico no sé hasta qué punto es significativa esta variable.

Complementaria a las variables tipológica, en la que nos hemos centrado, y geográfica —cómo se distribuyen en el mundo griego— que solo hemos enunciado, es la variable temporal: ¿cuándo aparecen los filósofos? La variable tipológica se incardina con esta, pues las dos variables más representativas —ciudades grandes y ciudades coloniales— tienen en común que son resultantes de un proceso histórico. Las colonias se fundan, y las ciudades (colonias o no) alcanzan un grado de complejidad relevante en un momento determinado.

Quizás tiene sentido, ahora, volver a la sentencia de Spencer cuando describía el proceso evolutivo como el paso de una homogeneidad incoherente a una heterogeneidad coherente, aplicándola a los cambios en las formas sociales e institucionales. Porque es preciso ser conscientes de que el surgimiento de la complejidad en las ciudades griegas va acompañado con los dolores del parto: tensiones, luchas y guerras civiles, constantes debates entre opciones políticas y sobre marcos institucionales preferidos por unos u otros y, además, cambiantes con el tiempo. Siendo una polis una polis, como casi tautológicamente explica Hansen en sus trabajos, las formas sociales, institucionales y políticas internas que adopta cada una de ellas son variables y acaban por responder a un estilo, como paradigmáticamente se puede observar en los bien conocidos estilos diferentes de Esparta y Atenas, pero esta observación se puede multiplicar por tantas y tantas ciudades: otras tantas «heterogeneidades coherentes».

Es en esa diversidad que trasciende la referencia a un tipo ideal de *pólis,* donde aparecen la multiplicidad de las ideas y de las imágenes del mundo encarnadas en los sistemas filosóficos de los presocráticos que, en el plano del pensamiento, son también «heterogeneidades coherentes», en el sentido de que, como se ha destacado tantas veces, difieren entre sí, pero también difieren con respecto a la «homogeneidad incoherente» que proporciona en el mundo griego el horizonte de la mitología, o el pensamiento religioso, tradicional que, por lo demás, sufre paralela adaptación y reinvención en las ciudades, en un proceso fundido con las situaciones sociales e institucionales descritas. En resumen, esto implica que es legítimo plantearse cómo se relacionan esas dos formas de heterogeneidad coherente que son los sesgos propios de cada ciudad definida tras un proceso histórico y las propuestas específicas de las ideas de tal o cual pensador o corriente filosófica. Pero esto exige cambiar de perspectiva y pasar al «modo *emic*».

2.3. De *etic* a *emic*

Para hacer suave la transición podemos observar, primero, cómo los criterios usados por el equipo del *IACP* para identificar *póleis* aparecen en los textos de los presocráticos. El resultado no es espectacular ya que se circunscribe prácticamente a cuatro de los 27 criterios usados en el *IACP*: existencia de murallas, relación con Olimpia, participación en la vida política de diversas maneras, uso del concepto de polis.

Empezando por las murallas, varios presocráticos las mencionan en sus escritos. El más relevante es el fragmento B44 de Heráclito que prescribe la necesidad de luchar por la ley como por la muralla.[6] Es más significativa la relación con Olimpia.

Como decíamos más arriba, 26 de las 95 ciudades conocidas por tener vencedores en juegos panhelénicos cuentan también con filósofos. Destaca Olimpia, donde 24 de las 40 ciudades con filósofos cuentan con vencedores. Además siete filósofos se relacionan directamente con Olim-

6 M. García Quintela (1992), pp. 137-141. Véase además Parménides A37; Gorgias B11a (12) y Demócrito A135 y B280.

pia. Tres como vencedores: Empédocles de Agrigento en la carrera de carros (DK31 A11); Ico de Tarento (DK25) y Milón de Crotona, pitagórico que venció hasta seis veces (D.S. IX, 6). También se relacionan con las actividades paralelas a los juegos presentando sus trabajos e ideas. Lo poco que sabemos de Parón recoge un debate que tuvo lugar en Olimpia (DK26); allí se admiraba a Empédocles y sus *Purificaciones* se cantaron con motivo de los juegos; Enópides de Quíos (DK41 A9) dedicó en el santuario una tablilla de bronce representando sus investigaciones sobre el movimiento de los astros; Gorgias de Leontino pronunció discursos e hizo levantar su propia estatua (DK82 A7); también Hipias (DK86 A2, 8, cf. A12, B1) brilló con sus discursos y una anécdota sitúa a Anaxágoras en la ciudad (DK59 A1, 6).[7] Sin referencia a un paso por los juegos, cabe citar el fragmento B2 de Jenófanes de Colofón, donde discute los exagerados honores concedidos a los olimpiónicos.

Para comprender bien esta relación entre los presocráticos y Olimpia es preciso situarla en paralelo con otras manifestaciones de la vida griega que escogen los juegos panhelénicos como escaparate de los logros de una identidad, política y cultural, en construcción marcada, en paralelo, por obras arquitectónicas como la dedicación de tesoros,[8] la erección de estatuas a los vencedores (Smith 2007) y, por supuesto, las odas a los vencedores compuestas por poetas como Píndaro o Baquílides (S. Hornblower, Morgan 2007). Que este paralelismo no es casual se evidencia por el hecho

---

7 Sobre Crotona como ciudad de vencedores olímpicos, Estrabón (VI 1, 12), sin insistir en la relación entre olimpiónicos y pitagóricos que aparece en filigrana en Jámblico, *V.P.* 44. El pitagórico Milón aparece como olimpiónico en Diodoro (XII, 9, 6). Sobre la relación directa entre Pitágoras y el entrenamiento atlético del samio Eurimenes, vencedor olímpico, ver Jámblico (*V.P.* 21-24) y Porfirio *(V.P.* 15). Sobre Pitágoras en Olimpia, Jámblico (*V.P.* 62) y Porfirio (*V.P.* 25) pero sin relación con el festival. Empédocles, abuelo del filósofo homónimo, venció en Olimpia el 496 a. de C. (D. L., VIII 51). El mismo Diógenes Laercio (VIII 53) aporta informaciones según las cuales el filósofo celebró un sacrificio incruento en Olimpia y el propio Empédocles y su hijo fueron olimpiónicos. Sobre el recitado de sus *Purificaciones* en Olimpia, Diógenes Laercio (VIII, 63) y sobre su presencia en esa ciudad, párrafo 66 (testimonios en DK31 A1). Ateneo (I 3e=DK31 A11) menciona también el sacrificio incruento de Olimpia y el recitado allí de las *Purificaciones* dando a Dicearco como fuente (ib., XIV, 620d =DK31 A12).

8 «Pequeño fragmento de la polis ubicado en el corazón de un santuario panhelénico» Neer 2003, citado por C. Antonaccio (2007), p. 276 y véase C. Morgan (1990), pp. 18-19.

de que dos de nuestros filósofos, Ico de Tarento y Milón de Crotona, figuran entre los que tenían estatuas dedicadas en el *témenos* de Olimpia (Paus. VI, 14, 5 y 10, 5 respectivamente). Ellos mismos con Empédocles, Gorgias y probablemente Parón (quien como pitagórico antiguo casi seguro procedía de Italia o Sicilia) forman un grupo de cinco occidentales contra tres del resto del mundo griego, en consonancia con la proporción registrada entre los comandatarios de epinicios pindáricos.[9]

Los atletas y las obras de arte que los recuerdan, así como los tesoros y otras dedicatorias, exaltan la identidad de sus patrias en Olimpia, ante la mirada de los demás griegos, en paralelo a cómo los filósofos exhiben sus creaciones diferenciadas ante otros filósofos, y ante todos los griegos, en un juego paralelo por construir heterogeneidades coherentes que alcanza su cumbre a través de personajes como Ico o Milón que ocupan al mismo tiempo los dos planos (solo les falta merecer un epinicio).

En cuanto a la relación de los presocráticos con la vida pública podemos desgajar dos situaciones diferentes según la documentación disponible. La más sencilla se produce cuando algún testimonio da cuenta de su activa participación en la vida política.[10] Más complejidad revisten las situaciones en que la madurez de los filósofos coincide con turbulencias políticas en sus ciudades. Entonces es legítimo preguntarse por el papel de nuestros personajes en esos procesos (¿qué tiene que ver la tiranía de Polícrates con el exilio de Pitágoras, o la conquista persa con el de Jenófanes? ¿Hasta qué punto es determinante para sus ideas que Anaxágoras o Protágoras formasen parte del círculo de Pericles?). Pero lo realmente difícil, en ambos casos, es detectar alguna relación entre esa participación política, cierta o sugerida por la sincronía, y las propuestas filosóficas que formulan. En este sentido se han avanzado tres propuestas fundamentales.

---

9 Son diecisiete occidentales, quince de Sicilia, contra 26 del resto del mundo griego. Pero entre estos últimos figura el número excepcional de once patronos de Egina (C. Antonaccio 2007, p. 265; S. Hornblower 2007).

10 Tales impulsó la política que permitió a los milesios una posición favorable en el momento de su integración en el Imperio persa (D.L. I 25; M. García Quintela 2001a, p. 34). Anaximandro fue el okista de una colonia (Eliano, *HV* III, 17). Heráclito atestigua en varios fragmentos su implicación en un proceso de reforma legislativa en Éfeso *(infra).* También se dice de Parménides que legisló (D.L. IX 23), las implicaciones políticas de la filosofía pitagórica son bien conocidas (A. Delatte 1979). Meliso fue almirante en Samos (D.L. IX 24). Muchos de los sofistas actuaron como embajadores de sus ciudades.

La primera es la de Jean-Pierre Vernant que ya conocemos: consiste en la detección de una relación estructural entre dos formas autónomas, la forma Ciudad y la forma Pensamiento Positivo, cuyas limitaciones hemos indicado más arriba. La segunda, ofrecida por Antonio Capizzi en trabajos de fines de los años 70 y comienzos de los 80, es una relación de dependencia: los filósofos son, sobre todo, hombres de acción y hombres de su tiempo, por lo tanto políticos, y su pensamiento es mimético y dependiente de esa posición social e histórica que se presenta como determinante. Los problemas de esta reconstrucción es que, por un lado, no deja apenas sitio para la autonomía del pensamiento, pero, sobre todo, es prácticamente indemostrable en los distintos casos estudiados, por ejemplo el ensayo de relacionar el pensamiento de Heráclito con los avatares de la revuelta Jonia (A. Capizzi 1979; pero abandona esta inteprertación en Capizzi 1982, pp. 312-332). Entre ambas orientaciones propongo una opción diversa desde hace años, pero sin el desarrollo teórico ni el tesón que precisarían: consiste en la detección de homologías estructurales entre pensamiento y ciudad, al modo de Vernant, pero optando por estudios a escala más reducida, donde son estructuras concretas de una ciudad, o de un problema político determinado, las que cuentan con homologías en el pensamiento de algún filósofo. En este sentido, con la terminología de Spencer que hago mía en este texto, se trata de mostrar la coherencia o paralelismo que se produce entre dos formas de heterogeneidad autónomas, una desenvuelta en el plano social e institucional, la polis, otra en el del pensamiento, la naciente filosofía.

El último punto que trataremos es el primer criterio establecido por Hansen, el uso del término *pólis*. Hansen (2007) indica que en los textos de los presocráticos el concepto de *pólis* aparece solo seis veces. Una vez con el sentido de aglomeración urbana (Empédocles B112, 2), y otras cinco con el sentido de «estado» (Heráclito B121; Gorgias B10; Trasímaco B1; Critias B2, 7). También cita Hansen Epiménides B10, de historicidad y autenticidad inverosímil, pues si aceptamos ese texto (una profecía sobre el enclave de Muniquia en Atenas), habría que aceptar Museo B22 (= Paus. X 9, 11) con una clara identificación de «atenienses» con «ciudad» y, por lo tanto, con el uso de *pólis* en el sentido de «estado».

Pero más allá de alguna precisión en el repertorio de textos utilizables, esta contabilidad es equívoca. Es adecuada para Hansen en la medida que

trata de identificar con criterio de inventario qué tipo de lugares de habitación se denominan *póleis*. Pero es limitada si consideramos que en los textos de los filósofos, precisamente porque son filósofos, el concepto se puede usar, y de hecho se usa, como una referencia genérica y abstracta a una *pólis,* como tipo ideal a lo Max Weber y cuya vigencia actualizó más adelante Moses Finley (por ejemplo en M. Finley 1984, pp. 48-56) y en el sentido empleado por Vernant, por recurrir a un autor de referencia en nuestra discusión, en sus escritos, o a la Idea platónica. Es decir, en los textos de los presocráticos, además de la ciudad de Atenas o de Éfeso, existe la Ciudad. Algunos ejemplos son claros.

Cuando Jenófanes de Colofón (B2) contrapone los honores otorgados a los vencedores olímpicos en sus ciudades con los beneficios que estas obtienen mientras que, al mismo tiempo, se ignoran los bienes que aporta la *agathés sophíes* (v. 14). No se trata en este poema de tal o cual ciudad o, a la inversa, las ciudades destinatarias del mensaje son todas las que tengan entre sus conciudadanos algún olimpiónico (con lo que encontramos otro de los criterios de Hansen), pero en este sentido es legítimo hablar de una Ciudad como tipo ideal.[11]

Por otro lado, *pólis* aparece en pasajes donde se explica cómo las ciudades reales, históricas, aparecen a partir de un momento previo de indiferenciación. O, dicho a la manera de Spencer, algunos presocráticos explican el origen de las ciudades (de la vida social en general) como el paso de una homogeneidad incoherente a una heterogeneidad coherente. Lamentablemente son textos de transmisión polémica, pero la solidaridad de las ideas expuestas es digna de atención. Además es probable que reflejen cierta homogeneidad «escolar» y geográfica, pues los pasajes relevantes corresponden a Arquelao de Atenas (o Mileto), considerado discípulo de Anaxágoras (sobre el cual ver *infra*), Protágoras y Demócrito (ambos de Abdera).

---

11 Se pueden citar otros pasajes con este uso. Así Heráclito (B114) sobre la relación entre ley y ciudad («Los que hablan con inteligencia tienen que fortalecerse con lo común a todos, como la ciudad con la ley y la ciudad más fuertemente…» que, tal vez, se refiere a una situación histórica en Éfeso que desconocemos, M. García Quintela 1992, pp. 140-144). La relación entre ciudad y ley reaparece en un fragmento de Antifonte el sofista (B44: «La justicia consiste en no transgredir la ley de la ciudad donde se ejerce el derecho de ciudadanía…»). Anaxágoras, por su parte, habla de ciudades indeterminadas cuando especula sobre la génesis de la vida social (B4, ver *infra*), mientras que Demócrito también hace un uso abstracto de *pólis* en fragmentos de tono paremiográfico (B214, B250, B252).

El pasaje de Arquelao que nos interesa procede del resumen de su doctrina que presenta Hipólito (*Ref.* I 9,6 = DK60 A4): «Los hombres se distinguieron de los otros hombres y establecieron, soberanías, leyes, artes, ciudades…», donde la acción expresada por el verbo *diakríno* para conformar la pluralidad de los constituyentes del orden social de los griegos como entes diferenciados es semejante a la fórmula de Spencer. Leemos algo semejante en Protágoras.

En concreto en la versión del mito de Prometeo que Platón pone en boca del sofista en el diálogo homónimo, sin que sea posible entrar en la infinita polémica sobre hasta qué punto el pasaje refleja ideas auténticamente protagoreas (yo creo que sí).

> Al comienzo, los hombres vivían dispersos *(kat'archàs ánthropoi óikoun sporáden)* no existían las ciudades. En consecuencia, perecían a los ataques de los animales salvajes, por ser, de todo punto, más débiles que ellos. Su sabiduría técnica era una ayuda suficiente para conseguir alimento, pero ineficaz para luchar con las fieras […] Buscaban por tanto la forma de agruparse y de sobrevivir fundando ciudades *(ezétoun dè hathroìzesthai kaì sóizesthai ktízontes póleis)* (Pl. *Prot.* 322b).

Observamos cómo el texto parte de un momento inicial con los hombres dispersos y desvalidos —una homogeneidad incoherente— para alcanzar, agrupados en ciudades, un mejor modo de existencia —una heterogeneidad coherente. Pero en este caso el paso es insuficiente, pues Protágoras introduce la aparición de la *téchne politiké* como elemento fundamental para la consolidación de la vida en las ciudades. Pero no es el tema ahora.

Procede, por el contrario, leer otro debatido pasaje sobre el origen de la civilización que filólogos e historiadores de la filosofía han atribuido, al menos en su tenor fundamental, a Demócrito de Abdera.

> D.S. I 8: (1) Los hombres primitivos llevaban una vida desordenada y salvaje, dispersos en los campos *(ex archês gennethéntas tôn anthrôpon en atáktoi kaì theriódei bíoi kathestôtas sporáden)* y alimentándose de las hierbas más tiernas y de los frutos salvajes que nacían espontáneamente de los árboles. (2) Y como tenían que padecer el asalto de las fieras, comenzaron a ayudarse mutuamente y, debido a la necesidad, por el efecto del temor que los reunía, poco a poco llegaron a reconocer sus diferentes caracteres. (3) Su voz *(phoné)* era al principio indistinta y confusa; después poco a poco se pusieron a articular palabras convirtiéndolas en símbolos convenidos entre ellos, adecuados para designar cada objeto. (4) La presencia de semejantes comunidades *(syste-*

> *máta)* dispersas sobre toda la tierra habitada tuvo como resultado el de dar nacimiento a dialectos completamente diferentes, constituyendo cada una al azar su propio vocabulario. Es esto lo que explica la existencia de un tan alto número de dialectos y el hecho de que es de estas primeras comunidades *(systemáta)* que descienden todos los pueblos *(ethnôn).*[12]

El texto, pues, no habla de ciudades como Protágoras, pues en el proceso evolutivo imaginado se sitúa en una fase anterior de la vida social, cuando, todo lo más, van a constituirse los *ethné* mencionados al final. Con todo, el punto de partida es una «homogeneidad incoherente» presentada en un doble plano. Por una parte en cuanto al modo de vida en el punto (1): *anthrôpon en atáktoi kaì theriódei bíoi kathestôtas sporáden,* con una fórmula paralela a la que aparece en el *Protágoras;* por otra parte en el punto (3), cuando se presenta el estadio inicial de voces indistintas. Mientras que el punto de destino, la sucesiva «heterogeneidad coherente», aparece también doblemente a través de la reunión y ayuda mutua en el punto (2) y la diferenciación de los idiomas en el punto (4).

Es posible, por lo tanto, distinguir entre tres usos del término *pólis* en los fragmentos de los presocráticos:

1) como referencia a entidades de habitación que reúnen ciertas condiciones, único modo considerado por Hansen;
2) un sentido abstracto de «Ciudad» como Tipo Ideal weberiano o Idea platónica *avant la lettre;*
3) un particular sentido de *pólis* como sinónimo de vida civilizada, en pasajes, controvertidos tratados autónomamente, pero singularmente coherentes por su homología y filiación.

Será, pues, a través de los puntos 2 y 3 que estableceremos el pasaje del modo *etic* al modo *emic* al tratar del sentido de *pólis* en los presocráticos. Ahora bien, dada la perspectiva apuntada, lo que no parece adecuado es una explicación que abarque diversos problemas, lo que sería contrario a lo que venimos manteniendo, sino detectar la variabilidad de las formas

---

12 D.S. I 8, 3-4 = Demócrito, DK68 B5. J. Salem (1996), pp. 267-270, presenta el debate que ha llevado a esta atribución y concluye que no todos los detalles del texto de Diodoro estaban en Demócrito (J. Salem 1996, pp. 283-286; T. Cole (1999), pp. 60-69). Guthrie (1957) comentaba estos pasajes para mostrar cómo cierta idea de la evolución humana, condicionada por la técnica, estaba presente en el pensamiento griego del siglo V. T. Cole (1999), p. 61 n. 2, menciona la semejanza entre este paso y el texto citado del Protágoras.

de heterogeneidad coherente que se pueden establecer entre marco institucional y marco de pensamiento. Como esta tarea es inabarcable, y además discutible en cada punto, porque no sabemos qué garantía de acierto puede haber en cada caso planteado, hasta qué punto son adecuados los elementos escogidos para el análisis, lo más adecuado, tal vez es ofrecer una muestra de este método de análisis presentado de forma que se preste mejor a su discusión.

3. Ciudades y filósofos: modo *emic*

3.1. Heráclito: sociología y cosmología

En un libro sobre Heráclito publicado en 1992 (M. García Quintela 1992) intenté establecer relaciones significativas entre el marco político y social de una ciudad concreta, Éfeso, y una forma de pensamiento nueva que distintos testimonios relacionan de manera diversa con esa misma ciudad. El planteamiento adolecía de cierto determinismo socio-político al pretender interpretar bajo esa clave la totalidad de los fragmentos, sin dar el vuelo que precisaban determinadas formulaciones abstractas como reflexiones autónomas con sentido exclusivo en el ámbito del pensamiento. Retomo ahora una parte de aquellos análisis como apoyo para el argumento que intento exponer en este texto.

El problema básico se encuentra en la dificultad de distinguir en los fragmentos los temas que componen los problemas de la filosofía, incluso expresados con las formas usuales entre los presocráticos. Por una parte es fácil constatar que no hay en los fragmentos una «teoría del conocimiento» independiente de una «sociología» y «sociología», dicha en griego (la palabra no existe), es «política» (no hay más que leer el constante salto en la *Política* de Aristóteles entre los ámbitos que nosotros consideramos de teoría e historia política, historia y análisis de las instituciones y sociología propiamente dicha). Por otra parte, los elementos de «cosmología» son tan controvertidos que han dado lugar a propuestas muy diferentes y en todo caso ajenas a imágenes fáciles de reconstruir, como las de los milesios. Sin embargo, se produce una curiosa simetría entre el vocabulario utilizado en la que, para simplificar, sería una «sociología del conocimiento» y esa particular «cosmología».

Si, como hemos señalado, esos elementos socio-políticos derivan de vivencias específicas de Éfeso o, mejor, de la reflexión segunda que esas vivencias engendraron en un intelecto particular, el de Heráclito, podemos plantear un caso específico de cómo la constitución de heterogeneidades coherentes corre paralela en la constitución de una polis de rasgos marcados (M. García Quintela 1992, pp. 27-52), y en la formación de un pensamiento, sin que la relación entre ambos procesos deba verse como expresión de un mero mimetismo. No olvidemos que lo que en realidad conocemos son dos planos homólogos de la reflexión heraclitea. Pasemos a ver cómo se produce (más detalles en M. García Quintela 1992).

Desde el fragmento B1 Heráclito une información positiva sobre el *lógos* a una crítica a la posición de los hombres con respecto a ese mismo *lógos*. Solo el examen de lo rechazado muestra el contenido «positivo» de sus propuestas. La disposición de dos columnas de B1 y B2 permite visualizar el argumento:

a) Pues este *lógos* que es eterno,	*w*) no es accesible a la comprensión de los hombres, ni antes de oírlo, ni después de que lo han oído por primera vez.
b) Pues aunque todo se genera según este *lógos* que está aquí	*x*) parecen inexpertos en su experiencia de dichos y actos,
c) tales como yo mismo expongo, dividiendo cada uno según su naturaleza y explicando como es.	*y*) A los demás hombres se les oculta lo que hacen despiertos, así como se olvidan de cuanto experimentan dormidos.
d) A pesar de que el *lógos* es común,	*z*) la mayoría vive como teniendo una inteligencia particular.

El texto introduce los temas que se desarrollarán en el conjunto del libro, tal como hacen otros antiguos libros griegos. La posición de Heráclito en la columna del *lógos c*) es análoga a la relación del poeta con respecto a las Musas. De este modo el *lógos* se manifiesta como una entidad independiente que expone Heráclito quien, ocupando un lugar social paralelo al de los poetas, busca definir algo diferente y válido para sus

oyentes. Sin embargo estos son duros de entendederas «antes de oírlo, ni después de oírlo… y viven con "una inteligencia particular"».

Otros fragmentos indican que la distancia entre los hombres y el *lógos* no es permanente. Sobre todo B116: «A todos los hombres les está permitido conocerse a sí mismos y pensar bien» (cf. B113), término que enlaza con B112: «Pensar bien, la más grande virtud y sabiduría, decir cosas verdaderas y actuar según la naturaleza, escuchándola». Observamos, pues, una contradicción entre los hombres separados del *lógos* y las capacidades intelectuales de «todos» los hombres. En otro fragmento Heráclito insiste en la distancia de la mayoría *(polloí)* con respecto al discurso.

> B17: Muchos no piensan *(phronéousi)* las cosas tal como se las encuentran, y ni siquiera tras haberlas aprendido, las conocen *(oudè mathóntes ginóskousin),* sino que creen sus propias opiniones *(dokéousi).*

Veamos los términos de conocimiento empleados por Heráclito:

Sophroneîn, 'pensar bien', es un término apolíneo (Hiponacte 63W) positivo en B112, que implica una moderación en las relaciones interpersonales recomendada a quienes deseen practicar la virtud (B. Snell 2007, pp. 266-70; Adkins 1960, p. 247)

Phroneîn, relacionada con la anterior, indica una habilidad de tipo práctico (saber pilotar o construir un navío).

Gignóskein, en el campo semántico de *nóos* y *noeîn,* es el término referido a la visión como actividad espiritual. Se asocia a *phroneîn,* pero los matices entre unas y otras palabras no son nítidos hasta Platón (B. Snell 2007, pp. 38-40, y 1973, p.183).

Matheîn indica la experiencia de la vida y el aprendizaje a partir de esa experiencia. Para Heráclito, su exceso, *polymathíe,* es negativo en los sabios (B40 y B129), pero su ausencia no es buena (B95), y en B17 caracteriza negativamente a «muchos»; sin embargo el punto medio se valora en B55.

Dokeîn es un concepto debatido entre los siglos VI a V. Se exalta entre los defensores de la *dóxa* (Detienne 1981, p. 115), o se denigra como arte del engaño en las sectas filosófico-religiosas, herederas de los poetas, los adivinos y los reyes, antiguos «maestros de la verdad» (M. Detienne 1981; J. Svenbro, 1984, p. 91 y ss.).

Así pues, el texto de B17 propone un informe sobre el comportamiento intelectual de muchos hombres con términos sin definir o muy poco *(matheîn)*, expresándose una distancia con respecto a las posibilidades de «todos» los hombres (B116, B112 y B113), pues «no piensan» o tienen un pensamiento particular (B17: *ou phronéousi*, B2: *idían… phrónesin*). Leemos, entonces, un contraste entre las cualidades positivas de 'todos' los hombres *(ánthropoi)* y el pensamiento inadecuado de los *polloí*. La crítica a los poetas entra en juego ahora.

> B57: Maestro de muchísimos es Hesíodo. Reconocen que sabía muchísimas cosas, él que no conocía día y noche, pues son uno.

Nos interesa la relación didascálica entre Hesíodo y la mayoría, pues el sabio, como los *polloí,* no conoce y el maestro se identifica con sus supuestos discípulos a pesar de conocer muchísimas cosas o, precisamente, por eso (ver B40). De este modo Hesíodo (y Homero en B56) se sitúa junto a la masa a la que deberían instruir. Otro fragmento profundiza en la identificación entre el pueblo y sus maestros

> B104: ¿Qué inteligencia o pensamiento tienen ellos? Se dejan persuadir por los cantores del pueblo y toman a la multitud como su maestro, no viendo que la mayoría son malos y los pocos buenos.

En la pregunta que abre B104 los términos que designan el conocimiento, *nóos* y *phrén* son equivalentes. Además, *nóos,* el término más abstracto, se refiere siempre en los fragmentos a un conocimiento humano. Por el contrario, Heráclito es preciso al presentar los marcos de relación social. La segunda parte del fragmento revela que el sujeto son hombres que entran en el juego de los poetas y que se alejan del conocimiento, aceptando, al mismo tiempo, los criterios de virtud propios de la masa. La simetría de las ideas las refuerza mutuamente y, de este modo, Heráclito identifica otra vez la masa con los sabios. Para terminar una idea positiva: «La mayoría son malos» resume, dándole un contenido de clase, la crítica a los *polloí* limitada al plano cognitivo en otros fragmentos (B2, B17).

El fragmento implica una restricción del público de Heráclito. No tiene nada que decir al «pueblo», la multitud tiene en los poetas a sus maestros y la *dóxa* (B17) como forma de conocimiento. Por ello hay que descartar que otro grupo de fragmentos (B34, B19, B87) pudiera referirse a una hipotética capacidad de superación de los *polloí;* tratan sobre las

dificultades del conocimiento para los «mejores». Esto mismo se lee aquí: el sujeto está formado por los aristócratas de Éfeso a los que reprocha su mímesis con el pueblo. En otro fragmento se desarrolla la diferencia entre aristócratas y pueblo:

> B29: Los *áristoi* prefieren una sola cosa en lugar de todo, gloria siempre fluyente entre los mortales (o: en lugar de cosas mortales); los *polloí* están saciados como ganado.

El renombre era otra forma de continuar viviendo (J. Svenbro 1988). Esta idea se marca en el fragmento por la simetría de la fórmula (una cosa : todas :: gloria : cosas mortales) que define la distancia de «una gloria» frente a lo demás, perecedero. Por último, la posición de la gloria remite a la posición del *lógos,* que existe siempre en contraposición a las actitudes corrientes de los hombres (B1, B50). La diferencia entre esta sentencia y lo afirmado por el saber tradicional está en que Heráclito no reconoce a los poetas como depositarios de criterios de excelencia, de la difusión de la gloria: él mismo se erige en depositario de la tarea de alabar o reprobar. En la segunda sentencia los *polloí* aparecen totalmente separados de los mejores. Su saciedad, además, era un signo de reprobación social y política (ver B9).

Paralelamente Heráclito, como portavoz de nuevos criterios de excelencia, destaca a individuos de entre los «mejores», nombrándolos como a Bías de Priene (B39) y a Hermodoro de Éfeso (B121), ambos relacionados con *póleis* concretas, o mediante expresiones abstractas en los fragmentos B49 y B33.

De este modo Heráclito define una jerarquía entre tres grupos de individuos caracterizados al mismo tiempo por su conocimiento y por sus posiciones sociales relativas. El lugar más bajo es para los *polloí,* definidos intelectualmente por su *dóxa,* un pensamiento particular y porque su maestro es Hesíodo (B17, B2, B57); socialmente por ser *kakoí* en oposición a los *agathoí* (B104) y porque se asimilan al ganado (B29, B9). Por encima de ellos están los aristócratas, sus capacidades intelectuales son positivas (B116, B113), aunque no siempre las actualizan (B34, B19, B87); su distancia social con respecto a los *polloí,* sin embargo, debería de ser indiscutible (B104, B29). De entre los mejores, por último, sobresale el individuo capaz de dar las mejores respuestas a las necesidades de la comunidad en cada momento (B39, B121); estos hombres equivalen a

una muchedumbre (B49) y obedecerles es un deber para la comunidad que equivale a la obediencia debida a la ley (B33). Se establece así una dialéctica social con tres términos jerarquizados por el número de sus integrantes: Uno, Pocos, Muchos.

Es imposible saber si esta construcción responde a una realidad histórica. Por una parte carecemos de información contrastada para Éfeso, pero, por otra, Hermodoro es un personajes histórico y el propio enunciado del fragmento que lo cita y de otros textos de Heráclito permiten conocer que llevó a cabo una reforma legislativa de éxito probablemente efímero; además la distinción *áristoi/polloí* es general en el mundo de las ciudades griegas y, así, ¿por qué no en Éfeso? Pero tan importante o más que esa realidad histórica huidiza es que un pensador utiliza el vocabulario del conocimiento tradicional mutando los personajes o grupos a los que se atribuía ese conocimiento para redefinir el «campo de juego», según una expresión de Pierre Bourdieu (1988, pp. 152-153), esto es, las reglas de relación intelectual (y social) en el seno de la ciudad.

Pero los fragmentos no se limitan a ese juego entre formas de conocimiento y lugares sociales, pues un vocabulario semejante aparece en el plano cosmológico, de una forma tan insatisfactoria como los planos de conocimiento y social que hemos examinado. Partiremos del desarrollo del concepto *lógos* en:

> B50: Después de haber oído no a mí, sino al discurso *(lógos),* lo sabio es convenir que se sabe que todo es uno.

La posición del *lógos*, separada de su emisor, es semejante a la de B1. Pero este fragmento permite pasar de la experiencia humana al orden exterior a los hombres. Tras escuchar el *lógos,* lo sabio, *sophón* (neutro de ámbito divino, cf. B32 y B41), es convenir, *homologeîn* (cf. B51), que es la capacidad de reemisión del *lógos* igual a sí mismo, con el objeto de mostrar el conocimiento. De este modo, Heráclito adopta ante el *lógos* la posición de un heraldo que transmite designios superiores a otros (cf. Pl. *Político* 260d). El contenido de ese conocimiento es la relación todo-uno, que cuenta con multitud de ejemplos en los fragmentos. El *kósmos* es otra de las expresiones de unidad. Pero Heráclito no construye una imagen al modo de los milesios, sino una expresión conceptual coherente con su sistema socio-cognitivo. Leamos otro fragmento:

> B30: Este *kósmos,* el mismo para todos, ningún dios ni hombre lo ha hecho, sino que fue siempre, es y será, fuego siempre vivo que se enciende a medidas y se apaga a medidas.

La traducción de *kósmos* por mundo deriva de una lectura a partir del contexto del fragmento y las elaboraciones de milesios y pitagóricos (W. C. K. Guthrie 1984, pp. 20-23, 11-45). Pero el sentido de «orden» sería el vigente en época de Heráclito, pues de Homero a Platón, *kósmos* es el orden social, militar, judicial, etcétera, o el orden general de la ciudad (Tucídides IV 76; VIII 48 y 72), o del mundo instaurado por los dioses. De hecho, en los presocráticos *kósmos* designa el orden natural por analogía con el buen orden político (Kahn 1981, p. 133 y 1960, pp. 221-223). Esta idea en Heráclito se puede leer en:

> B124: Cosas arrojadas al azar lo más hermoso, el *kósmos.*

El orden surge del azar, rompiendo tanto con la imagen del mundo en Hesíodo como con la imagen geométrica de Anaximandro. Se parece al caos de Hesíodo o a lo *ápeiron* de Anaximandro, exteriores o anteriores al mundo, que a un orden evocado por el sentido primero de *kósmos*. Pero este azar es relativo, pues en B8 Heráclito afirma que «de los discordantes surge la más bella *harmoníe*»: las «cosas arrojadas al azar» ocupan una posición análoga a «los discordantes». Y si estos se leen como una expresión de unidad, lo mismo se puede sostener con respecto a *kósmos*. Por otra parte, refiriéndose posiblemente a su discurso y al esfuerzo necesario para aprehenderlo, Heráclito dice en B47 que sobre lo más grande no conviene ponerse de acuerdo como por azar. El azar que conviene al «orden» externo no conviene a las relaciones entre los hombres y al discurso, estrictamente reguladas. Por lo tanto, en B124 el efesio presenta el «mundo» como exterior a la percepción humana. Sin embargo, si retomamos B30, observamos un estrecho paralelismo entre el *lógos,* y en general la utilización heraclítea del vocabulario de los «maestros de la verdad», y el *kósmos*.

El «*lógos* es eterno» (B1) mientras que el «*kósmos* […] fue siempre, es y será» (B30). Es decir, Heráclito atribuye a *kósmos* y a *lógos* la misma fórmula que recibía la «verdad». Para los poetas «verdad» dice «aquello que es que será y que fue» (Hes. *Theog.* 28 y 38); por su parte Calcas, era «el mejor de los adivinos que conocen lo que es lo que será y lo que fue» (*Il.* I 70); del mismo modo, el saber de los Siete Sabios se definía, también,

con esa fórmula (D.L. I 33); mientras que el saber adivinatorio de Epiménides se manifiesta sobre las cosas pasadas y las cosas invisibles (Aristóteles *Rhet*. III 17, 1418a 24; M. Detienne 1981, p. 130, n. 101). El paso de este tipo de situaciones a lo leído en B30 tal vez se diese por medio de Anaxímenes (A7).

De estos textos se desprende que el discurso explicativo de las cosas ocupa la misma posición que esas cosas en tanto que son un ordenamiento «lógico», «de verdad», aprehensible pese a ser fruto del azar. A través de B30 y de la idea de Anaxímenes, se observa un deslizamiento desde el discurso sobre lo real, privilegio de la «verdad» de los adivinos y poetas, hasta la presentación de esa «realidad», aire infinito en Anaxímenes o *kósmos* en Heráclito, como una forma más de la verdad. Además en B30 el *kósmos* se sitúa sobre dioses y hombres, como Pólemos (B53), o los muertos por Ares (B24). Nos apoyaremos en otro fragmento para examinar el papel cósmico del fuego:

B66: El fuego sobreviniendo juzgará y condenará todo.

Hipólito, cuando transmite este texto, dice del fuego que es «inteligente», *phrónimos,* expresión posiblemente auténtica (C. Kahn 1981, p. 274). El fuego que *katalépsetai* actúa del mismo modo que *Díke* en B28, sobre los artesanos y testigos de mentiras. Esto se refuerza con la otra acción del fuego, *krínein*. En el mundo de la justicia política hace hincapié en el poder soberano del juez o del voto del tribunal sobre la idea de conciliación (L. Gernet 1917, pp. 448-51). El fuego, así, ejerce la justicia como un antiguo rey cuyo poder sustentan los dioses: actúa en el cosmos como Justicia entre los hombres.

Justicia y Fuego se identifican como *lógos* y *kósmos*. Por otra parte los aristócratas para Heráclito se distinguen por *sophroneîn*, «decir y hacer verdades» (B112) y el fuego recibe un término equivalente: *phrónimos*. Todavía hay otra proximidad entre el plano cognitivo y el cosmológico: la gloria de los mejores es *aénaon,* 'siempre fluyente' (B29), mientras que el fuego en B30 es *aeízoon,* 'siempre vivo'. Esta homología entre la gloria y el fuego parece buscada: en la *Odisea* la gloria es *ásbeston,* 'inextinguible' (*Od.* IV 584, VII 333), metáfora que la identifica con el fuego. Es evidente, pues, la homología que presentan los fragmentos de Heráclito entre el plano socio-cognitivo y el plano cósmico, semejante a la homología entre ciudad

y macrocosmos que Vernant había reconocido en Anaximandro (1985, pp. 216 y ss.). Pero el efesio no utiliza conceptos geométricos propios de la vida de las ciudades, sino el vocabulario de la «verdad» que designa las opciones de la elite a la que se dirige.

De este modo se muestra otra vez el trabajo que realiza sobre ese vocabulario. Por una parte lo acepta rechazando a los poetas, sus usuarios tradicionales, postulándose como su gestor, y lleva ese vocabulario al interior de la ciudad y del propio cosmos, lejos de las sectas exteriores a la polis. Por otra parte, los conceptos usados subrayan la radical separación entre los *polloí* y su modo de conocimiento y toda noción de orden: pues inspirados por sus poetas viven en un mundo aparte. El *kósmos* de Heráclito es, por lo tanto, un producto intelectual concebido de forma paralela y homóloga a la construcción socio-cognitiva que el efesio propone en el campo de juego que es su ciudad, con independencia de la propia realidad de esa ciudad.

En el cuadro adjunto se esquematiza la homología entre los conceptos socio-cognitivos y cosmológicos. Se aprecia la distancia entre el *kósmos* y los *áristoi*, por un lado, y la mayoría, por otro.

HOMBRES		NI HOMBRES/NI DIOSES
POLLOÍ	ÁRISTOI	
	LÓGOS	KÓSMOS
	siempre / verdad	siempre / verdad
sociedad / ganado	gloria *aénaon*	fuego *aeízoon*
pseudôn téktonas	verdad / justicia	verdad / justicia
idían phrónesin	*sophroneîn*	*phrónimos*
DÓXA	ALÉTHEIA	

Podemos afirmar, así pues, que Heráclito construye una heterogeneidad coherente con su pensamiento, pues fórmulas análogas funcionan en registros diversos al tiempo que se disocian, expresamente, del magma socio-cognitivo heredado formado por las relaciones entre poetas y multitudes: una homogeneidad incoherente.

¿Se relaciona a su vez esa reflexión intelectual con la ciudad de Éfeso? En mi libro de 1992 he sugerido que la respuesta podría ser positiva en

base al contenido de determinados fragmentos (sobre Hermodoro, la ley, las murallas…). Pero ahora me interesa subrayar, más bien, hasta qué punto las modalidades de relación posible entre filosofía naciente y marco institucional son múltiples, por ello cambiaremos radicalmente de lugar, de tradición filosófica y de tipo de testimonios.

3.2. Pitagóricos: historiografía, mitopoiesis y herencia indoeuropea

La frecuentación de la edición de los presocráticos de Diels y Kranz y de los estudios sobre el pitagorismo antiguo deja siempre una sensación de incertidumbre sobre la autenticidad y antigüedad de los testimonios disponibles y, al mismo tiempo, una certeza sobre la pluralidad de los pitagorismos, probablemente originada en el seno de la propia secta. Por ello el tema que presentaré no se relaciona con las discutidas incidencias políticas en las que se vieron implicados los seguidores de Pitágoras. Es, a sabiendas, un tema que, por definición, no es ni puede ser genuino y por ello queda lejos de los registros de textos y estudios habituales sobre los pitagóricos. Se trata de las tradiciones sobre la destrucción de Síbaris, relatos aparentemente históricos que, examinados a la luz del método estructural, revelan su forma mítica original probablemente inspirada, a su vez, en un antiguo ritual itálico.

El problema que presentan a primera vista las tradiciones sobre el final de Síbaris (alrededor de 510 a. C.) es su enorme diversidad, las causas alegadas en uno u otro testimonio, que he presentado con detalle en otro lugar (M. García Quintela 2002), encierran poca «historia» y responden, sobre todo, a un afán por presentar a los sibaritas como impíos y merecedores, por ello, de un castigo que reviste tintes apocalípticos, pues supone la completa desaparición de la ciudad.

De hecho la dolosa impiedad de los sibaritas se hacía remontar a los orígenes de su ciudad, pues tras su fundación por aqueos y trecenios, los primeros expulsaron a los segundos (Arist., *Pol.* V 2, 1303a 11), otras anécdotas muestran la impiedad de los sibaritas como un rasgo estructural.[13]

---

13 Ath. XII 520a; Hdt. VI 127, 1; Suda, *s.v. Ámyris*; Heráclides Póntico en Ath. XII 522a; según Timeo, *FGrHist* 566, en Ath. XII 522 c, la falta fue de los crotoniatas (cf. R. J.Gorman y V. B. Gorman 2007).

Como contraste los crotoniatas, y los pitagóricos en concreto, eran afines con Hera y el héroe que paradigmáticamente proclama su gloria, Heracles, presente en los discursos que Pitágoras, recién llegado a Crotona, dirige a sus habitantes (Iam. *V.P.* 40, 50, 52). Una serie de tradiciones subraya el protagonismo de Pitágoras y sus seguidores en el fin de Síbaris.

La ciudad, caracterizada por su apertura a nuevos ciudadanos, cayó en una situación conflictiva de la que surgió una tiranía populista encabezada por Telis, quien expulsó a sus oponentes. Estos buscaron ayuda en Crotona para invertir la situación de su patria. Conflictos análogos terminaron muchas veces en la historia de Grecia con la destrucción de uno de los oponentes. Lo original de este caso es la intervención de un filósofo. Existen dos tradiciones sobre la intervención de Pitágoras.

Según Diodoro (XII 9, 4), Telis había conseguido que los sibaritas exiliasen a los quinientos ciudadanos más ricos que se refugiaron en Crotona presentándose como suplicantes ante los altares del ágora. Entonces Telis envió embajadores para exigir a los crotoniatas que entregaran a los exiliados o les declararía la guerra. En Crotona se convocó una asamblea donde Pitágoras aconsejó salvar a los suplicantes y, por tanto, aceptar la guerra (Giangiulio 1989, pp. 14-16, 29-30). Según Jámblico (*V.P.* 177, cf. 133) el protagonismo es de los discípulos del filósofo pues los exiliados suplicantes en Crotona eran seguidores de Pitágoras. Además, los embajadores de Síbaris estaban directamente implicados en la lucha contra los pitagóricos de su ciudad (Delatte 1979, pp. 15-16).

Diodoro pone el acento en el contexto político-social, con una pincelada de tema religioso, pues existe un elemento de solidaridad de clase aristocrática en la defensa de los suplicantes y Pitágoras interviene directamente en la asamblea como había hecho ante los ciudadanos de Crotona desde su llegada.[14] La versión de Jámblico pone el acento en una perspectiva interna a la escuela pitagórica y enfatiza la dimensión religiosa. Otras tradiciones inciden en la impiedad de los sibaritas más que en la acción de Pitágoras, pero en todo caso se enmarcan en una perspectiva pitagórica.

---

14 Porfirio (*V.P.* 18), evocando un contexto institucional. Jámblico (*V.P.* 37-44), discurso a los jóvenes en el gimnasio; 45-50, discurso en el Consejo de los Mil a los dirigentes de la ciudad; 51-53, discurso en el templo de Apolo Pitio a los niños; 54-45, discurso a las mujeres en el templo de Hera.

En efecto, las razones que presenta Filarco (*FGrHist* 81 F45 = Ath. XII 521d-e) constituyen una inversión de los episodios ubicados en Crotona. Según Filarco, la razón de la caída de la ciudad fue la cólera de Hera: había en Síbaris treinta embajadores de Crotona que fueron asesinados colocándose sus cuerpos en la muralla de la ciudad para que fuesen pasto de las fieras; poco después los magistrados de Síbaris soñaron al unísono que Hera avanzaba hasta el centro del ágora donde vomitó bilis; además, un arroyo de sangre manó de su templo. Según Heráclides del Ponto (Fr. 49 Wehrli = Ath. XII 521ef), tras la abolición de la tiranía de Telis, los ciudadanos mataron a todos sus seguidores a los pies de los altares tras lo cual la estatua de Hera volvió la cara y del suelo manó una fuente de sangre. La versión de Eliano (*V.H.* III, 43) sostiene que en un concurso en honor a Hera se produjo una revuelta entre los sibaritas causada por un citaredo; el músico se refugió junto al altar de Hera, pero fue asesinado. Poco después comenzó a manar sangre del templo de Hera.

Entre el testimonio de Diodoro (que deriva de Timeo) y el de Ateneo (dependiente de Filarco) se produce una inversión estructural en varios planos. Los desplazamientos son simétricos e inversos: los sibaritas se exilian a Crotona, los embajadores crotoniatas están en Síbaris. Su posición jurídica e institucional difiere, como embajadores o suplicantes, pero ambas formas institucionales están rigurosamente protegidas por sanciones religiosas.[15] La clave de estos relatos está en el trato diferente dado a los extranjeros: asesinados en Síbaris, protegidos en Crotona. Además, si consideramos las versiones de los acontecimientos que ofrecen Heráclides de Ponto y Eliano, la simetría se refuerza, pues mencionan los altares de Hera en Síbaris como los lugares relevantes que son, al mismo tiempo, correlativos de los altares en los que se acoge a los suplicantes sibaritas en Crotona y su inversión, debido a que esta vez son el lugar de la afrenta. Siguiendo con estas versiones, en Eliano la víctima también es un extranjero: el citaredo que acudiría a los *agônes* de Hera, que lo protegería. Solo en Heráclides el asunto queda entre sibaritas, pero se conserva la súplica a Hera, no respetada por los asesinos, y la venganza de la diosa, que en todo caso es determinante pues los crotoniatas solo son, en definitiva, el brazo ejecutor de los designios de la diosa.

15 Sobre los suplicantes J. Gould 1973, pp. 77-78; G. Freyburger 1988. Sobre embajadores o heraldos, L.-M. Wéry 1966, y, por ejemplo, Heródoto (VII 136, 2).

De esta forma la historia de la destrucción de Síbaris y sus causas se desvanece ante nuestra mirada. Lo que tenemos es el argumento, construido a la manera de los mitos, que justifica esa destrucción. El argumento es religioso y se fundamenta en la cuestión de cómo tratar a los extranjeros en otra ciudad, sean embajadores, exiliados, suplicantes, o asistentes a juegos y festivales… Es relevante, además, que este tema como desencadenante del proceso mitopoiético encierra una paradoja importante y probablemente buscada: presenta a los sibaritas maltratando a los extranjeros, contrariamente a todo lo que sabemos por otros testimonios sobre la capacidad de esa ciudad para acoger extranjeros con generosidad integrándolos en un sistema jurídico-institucional complejo (los testimonios principales son: H. van Effenterre & F. Ruzé, 1994, I n.º 42 = M.L. (1989) n.º 10; Strb. VI 1, 13; D.S. XII, 9, 2, ampliamente debatidos en la historiografía).

Parece claro que esta causa inmediata responde a las condiciones históricas concretas en las que se produce la destrucción de Síbaris. Pero es posible ir más allá porque también se detecta, en filigrana, el dibujo de una antigua institución religiosa y política. En efecto, el tratamiento dado a los afrentados en Síbaris pone en escena distintas partes de la ciudad: el ágora, las murallas, la campiña agrícola; los tres lugares, además, se relacionaban directamente con Hera o con otros dioses. Sobre todo Hera parece correlativa con el territorio de la ciudad (un poco al modo en que Atenea es correlativa con los atenienses). Esta relación entre el cuerpo de los embajadores vejados, los dioses y el territorio permite evocar la institución del *pater patratus* en Roma, encargado de garantizar la justicia de las guerras emprendidas por la ciudad. En efecto, cuando Roma se consideraba perjudicada por una ciudad vecina enviaba al *pater patratus* encabezando a los feciales para pedir reparación, la embajada se detenía en la frontera de esa ciudad y, ya en su territorio, exponía sus reclamaciones ante el primer campesino que encontraba, ante los guardianes de las murallas y en el ágora ante los magistrados. La similitud entre los protagonistas y los lugares entre este rito y los relatos sobre Síbaris que examinamos es clara.

El problema es que el rito del *pater patratus* solo se conoce bien en Roma, aunque hay indicios de que otras ciudades itálicas tenían la misma institución y, por otra parte, Georges Dumézil ha encontrado un paralelo mítico irlandés, sugiriendo una estructura indoeuropea compartida. Por

nuestra parte, no podemos saber si las historias sobre Síbaris dependen de una remitización de tradiciones itálicas de un lejano e impreciso fondo indoeuropeo o de una simple casualidad, pues lo relevante es la utilización de la forma territorial básica de la *polis* griega (M. García Quintela 2007, pp. 182-187), sin descartar, tampoco, una imponderable mezcla entre estos elementos.

En cualquiera de las tres hipótesis, lo interesante para nuestro argumento actual es observar cómo las formas de la vida política, sus instituciones, aparecen tras las reflexiones de los filósofos o, en este caso, de su entorno. Además, no parece relevante que esas formas de pensamiento no sean filosóficas pues, y es otra observación no siempre tenida en cuenta, hemos de partir que de los filósofos no solo emanan formas de pensamiento filosóficas sino que, por distintas razones, pueden adoptar y/o adaptar pensamientos coetáneos en los momentos históricos que vivieron.

Así pues, ahora, como en el ejemplo de la Éfeso de Heráclito, contemplamos en las condiciones concretas de las *póleis* coloniales del Sur de Italia, en su coherente heterogeneidad, la construcción de otra forma heterogeneidad coherente, con respecto a la tradición y al pensamiento religioso de la época, que es la reflexión pitagórica en sus múltiples formas, aunque en el ejemplo expuesto nos hayamos limitado a un aspecto parcial. Para ultimar nuestro muestrario nos ocuparemos de otro filósofo, de otra ciudad y de otro momento histórico.

3.3. Anaxágoras: antropogonía y colonización

Escojo a Anaxágoras como ejemplo porque difiere profundamente de los anteriores y, al mismo tiempo, se detecta en su reflexión un movimiento o relación análoga entre la situación histórico-política y la génesis del pensamiento (detalles en M. García Quintela 2001b).

En efecto, Anaxágoras de Clazomenas probablemente vivió la mayor parte de su vida en Atenas, donde formaba parte del círculo de Pericles, y jurídicamente era un meteco. Por lo tanto no participaba en la vida política concreta como, por el contrario, hicieron Heráclito, al menos en el momento de triunfo de Hermodoro, o Pitágoras y los suyos. Pero esta inhibición no es obstáculo para que haya podido observar el

proceso histórico institucional de su tiempo y para que este haya podido influir en su pensamiento. Como en los ejemplos anteriores, no se trata de explicar globalmente el pensamiento de Anaxágoras sino, simplemente, de mostrar algún aspecto en que opera la dialéctica entre vida política y reflexión filosófica. Partiremos del texto donde describe la antropogonía:

> B4: Puesto que es así, es necesario pensar que muchas cosas de diferentes clases se encuentran en todos los *com*puestos, que son las simientes de todas las cosas y encierran las diversas clases de formas, de colores y de sabores. Los hombres también se *con*formaron a partir de ellas, así como los demás animales dotados de un alma. Estos hombres tenían ciudades para *con*vivir *(kaì póleis synoikeménas)* y productos fabricados, como entre nosotros, y había un Sol, una Luna y el resto, como entre nosotros, y la tierra les proporcionaba mil productos variados, de los que recolectaban los más útiles para utilizarlos en su casa. Lo que he dicho de la separación, lo dije porque no solo entre nosotros se podría producir la separación, *(perì tês apokrísios, hóti ouk àn par'hemîn mónon apokritheíe)* sino también en otro lugar.
>
> Antes de la separación *(prìn dè apokrithênai)* todas las cosas estaban juntas y ningún color era perceptible a la vista. Pues lo impedía la *con*fusión de todas las cosas, de lo húmedo y de lo seco, de lo caliente y de lo frío, de lo brillante y de lo oscuro: había una gran cantidad de tierra y las semillas en cantidad ilimitada sin parecerse a nada. Pues nada de lo demás se parece tampoco a otro. Puesto que es así se debe pensar que todas las cosas están en el *con*junto.

El texto presenta tres partes diferenciadas, un pequeño preámbulo, seguido por la exposición de un mundo humano semejante al nuestro, y un epílogo que desarrolla el preámbulo y proporciona al texto una composición en anillo. No nos interesa la discusión del modelo cosmológico para centrarnos en que la sociedad evocada en el texto se presenta como una helenidad paralela, 'como nosotros' *(hósper par'hemîn)* a la conocida por Anaxágoras y sus lectores. Los hombres viven en *póleis* fundadas regularmente (*synoikízo;* M. Casevitz 1985, pp. 195-208), sustentándose gracias a *érga* y *téchnai,* ver *supra*) y, por supuesto, comparten el cosmos. En este cosmos la formación del hombre, *sympagênai,* y la de la ciudad, *synoikeménas,* se concibe como un proceso de agregación semejante al proceso de formación de la tierra según otro fragmento:

> B16: A partir de estas cosas que se separan se *con*forma la tierra *(apò toutéon apokrinoménon sympégnytai gê)* en efecto, de las nubes se separa el agua, y del agua la tierra, y de la tierra las piedras que se *con*forman [= *con*gelan] por obra del frío; y estas se desplazan más lejos del agua.

Lo curioso es que ese proceso, pensado como una *con*-formación de elementos físicos (que dan como resultante el cuerpo humano, la tierra o las piedras) o como una *con*-vivencia de hombres en la ciudad es resultado de un proceso de separación —en la traducción el elemento *syn*— presente en seis palabras de B4 se presentan en cursiva.[16]

Pero este proceso de agregación tras la separación es un momento posterior al evocado en la primera parte del texto y se describe con detalle en la segunda parte del fragmento. «Antes de la separación» estaban mezcladas las distintas cualidades y elementos que componen el mundo físico. Seguidamente se pasa de esa mezcla al mundo actual mediante *apokrísis*. El resultado es la formación del mundo como una nueva *com*-posición en la que los elementos antes informes adquieren la naturaleza presente en el cosmos visible. También en el mundo actual las transformaciones de la realidad se producen de modo análogo pues, señala Anaxágoras en B17, a la generación se le debe llamar *com*-posición, *symmíxis,* y a la muerte diseminación, *diakrísis.*

Este vocabulario invita a proponer la hipótesis de que la constitución de un mundo habitado y organizado en la forma descrita en B4 consiste en una reinterpretación, en términos cosmológicos, de realidades que se leen en el proceso colonial griego y, más en concreto, en la importancia del proceso colonial llevado a cabo desde Atenas en época de Pericles (T. Figueira 1991, pp. 161-250). Tres textos muy diferentes apoyar esta hipótesis.

El primero es el pasaje de Heródoto (IV 145-147) sobre los prolegómenos de la colonización de Tera desde Esparta. Los espartanos habían acogido a unos minios expulsados de Lesbos por los pelasgos pero, tras un tiempo, esos minios se enfrentaron con los espartanos que pensaban matarles. Por la misma época Teras, regente de Esparta de origen cadmeo, pensaba emprender la navegación para unirse con miembros de su estirpe ya asentados en Tera. Heródoto (IV 147, 2) describe esta intención con la fórmula *apopleúsestha es toùs syngenéas*. Sigue un excurso sobre la presencia de los cadmeos en Tera desde hacía ocho generaciones insistiendo Heró-

16 Palabras compuestas con *syn-* aparecen en 14 ocasiones en los fragmentos de Anaxágoras. *Apokrínein*, aparece tres veces en el fragmento B4, dos en B16 (traducido como «separar») y hasta quince veces en los veintidós fragmentos B de Anaxágoras en griego (el texto conservado de B20 es hebreo).

doto (IV 148, 1) en que Teras y los suyos iban a convivir con ellos: *synoikéson toútoisi*. Al mismo tiempo, aprovechando su querella con los minios, Teras consiguió que los espartanos les permitiesen incorporarse a su expedición, dejando el país, *ek tês chóres* (Hdt. IV 148, 2; Cl. Calame 1996, pp. 128-156).

Es significativa la homología con el fragmento de Anaxágoras: la dialéctica separar, *apo,* para constituir, *syngenéas…* (Heródoto), *synoikéson* (Anaxágoras B4), o la distinción de los elementos constitutivos del cosmos en B16 como una expatriación: *ek tês chóres* dicho de los minios, *ekchoréousi* para explicar la formación de las piedras por condensación.

Tiene mayor envergadura la *Arqueología* de Tucídides. Allí indica que Homero no utilizó el término *barbárous* porque «los griegos no se habían "separado" tanto como para adquirir un nombre específico» (Th. I 3, 3: *medè Hellenás po, antípalon es hèn ónoma apokekrísthai*). Para perfilar la idea, Tucídides señala la antigua costumbre, común a griegos y bárbaros, de vivir de la piratería mientras las ciudades carecían de murallas y sus habitantes vivían en aldeas, *katà kómas* (Th. I 5, 1), situación todavía vigente en Esparta, donde sus habitantes viven al antiguo modo heleno (Th. I, 10, 2: *katà kómas dè tôi palaiôi tês Helládos prótoi oikistheíses*). Todo ello sigue la idea de la *Arqueología* según la cual Grecia no estaba habitada hasta que se pobló por medio de migraciones (Th. I, 10, 2). Es decir, Tucídides utiliza *apokríno* en un contexto de diferenciación de razas, lenguas y costumbres tras la cual los griegos alcanzan su situación final de vida *katà póleis.*

Ciertamente el fragmento B4 de Anaxágoras dice más cosas con menos palabras, pero el proceso básico de separación, *apokríno*, en ambos casos explica la conformación actual del mundo, en una dimensión étnica en Tucídidides, en una dimensión cósmica en Anaxágoras. En ambos casos, para llegar a cumplimentar una teleología centrada en la vida políada, a la griega, como expresión definitiva del destino de la humanidad.

El tercer texto es el decreto sobre la fundación de Cirene (M. L. 1989: n.º 5; Van Effenterre y Ruzé 1994, I n.º 41) que se divide en tres partes. Nos interesa la segunda, que recoge el decreto de Tera donde se señalan los pasos encaminados a la fundación de Cirene, concordante con el relato del episodio en Heródoto (I 150-159, especialmente 153). En sus 18 líneas

aparecen seis compuestos con *apo-*,[17] mientras que en las líneas 45 y 46 se subraya la totalidad de los colonos comprometidos por la imprecación con un compuesto de *syn-: pántes synenthóntes kaì ándres kaì gynaîkes kaì paîdes kaì paidískai*. De este modo el texto presenta la dialéctica separación/conjunción semejante a la detectada en el texto de Heródoto y en el fragmento B4 de Anaxágoras.

Llegados a este punto podemos recordar cómo el estudioso del vocabulario de la colonización griega, Michel Casevitz, expresa la ambigüedad que el término *apoikía* presenta a ojos de los lectores contemporáneos.

> Una *apoikía* es —dice Casevitz—un desplazamiento de colonos *(ápoikoi)* que emigran para establecerse en una nueva residencia. Pero el término de esta expedición, es decir, la aglomeración, colonia de poblamiento, comunidad salida de la metrópolis (*ap-oikía)* con la que mantiene lazos justificados por la comunidad de origen, el parentesco *(syngéneia),* este término también es una *apoikía* (1985, p. 128).

Así pues, cabe sostener que la dialéctica separar/conformar que usa Anaxágoras para explicar el proceso cosmogónico y la sociogonía tiene un cercano paralelo en el proceso social e histórico de su tiempo, pues una dialéctica análoga es subyacente al proceso colonial y está presente en el vocabulario que lo describe. Esta hipótesis se refuerza si recordamos que Anaxágoras fue contemporáneo de Heródoto y, parcialmente, de Tucídides. Por otra parte, durante su residencia en Atenas, entre los años 463-61 y 433-31, la ciudad envió bajo distintas modalidades pobladores a Calcis, Lemnos, Anfípolis, Naxos, Andros, Hestiea, Brea, Turios, Quersoneso, Sínope, Amiso, Astaco y, en fechas que tal vez quedan fuera del periodo ateniense de Anaxágoras están Ennea Hodoi y Egina (T. Figueira 1991, pp. 161-250, con detalles).

Por último podemos subrayar, tras este ejemplo, hasta qué punto nos encontramos con la idea de Spencer expresada la griega: de una homogeneidad incoherente formada de una amalgama informe de entes físicos (en Anaxágoras) o de seres humanos (en la Esparta precolonial de Heródoto, o la primitiva indistinción entre griegos y bárbaros, según Tucídides) se

---

17 Línea 25, *apoikíxai Kyránan;* l. 26, *apopémpen ex tàn Libyan;* l. 31, *ti tàn oikisían hov ápoikoi tôn oikeíon;* l. 33, *kaì gâs tâs adespóto apolanchánen;* l. 37, *apostelloísas tâs pólios;* ll. 38-9, *ho dè apodekómenos è adéizon*.

pasa a una heterogeneidad coherente, la de los entes físicos, seres vivos y formas sociales, como las nuestras (en Anaxágoras), la de la nueva ciudad formada por gente de la misma ascendencia (en Heródoto), o la de la nueva comunidad helénica bien diferenciada de los bárbaros y en su propio interior al vivir *katà póleis* (en Tucídides).

Conclusión

El argumento planteado sigue un esquema dialéctico clásico. Partiendo de una situación historiográfica dada sobre la relación entre la naciente filosofía griega y el mundo de las instituciones políticas que, básicamente, consiste en subrayar según Jean-Pierre Vernant la estrecha interdependencia entre esas dos «formas» autónomas (tesis). En una segunda formulación se muestran algunas debilidades de la propuesta de Vernant: muchas ciudades carecen de filósofos, las que los tienen reúnen características particulares —básicamente son las ciudades coloniales más grandes, más complejas y mejor conocidas— y los filósofos en sus textos se ocupan relativamente poco de cuestiones políticas, al menos de forma directa, aunque es bien cierto, por otra parte, que son anecdóticos y discutibles los filósofos que viven al margen de la *pólis* (antítesis).

Sin embargo es posible en ocasiones el examen detallado de la relación entre algún filósofo y el mundo político-social concreto en el que desarrolló su actividad. En efecto, aunque no es posible conocer de forma detallada los entresijos de la vida intelectual de nuestros personajes y de las ciudades donde vivieron, sin embargo es factible detectar homologías estructurales entre sus textos y otros registros, ajenos a esos textos, así como a otros textos filosóficos, y, por el contrario, relacionados con la vida política, que permiten establecer de forma plausible la relación entre las propuestas de los filósofos y las ciudades (síntesis).

Pero este último paso exige, previamente, una plena asunción de la diversidad tanto de las distintas ciudades griegas en sus desarrollos históricos autónomos, como de las propuestas de los propios presocráticos. En este sentido, utilizando una expresión de Herbert Spencer, también como pequeño homenaje a la sociología del conocimiento en donde se pretende ubicar este texto, observamos en los dos procesos considerados —creación

y evolución histórica de las ciudades, aparición y evolución de nuevas formas de pensar— el paso de formas de «homogeneidad incoherente» a formas de «heterogeneidad coherente»: esto es proceso histórico con toda su sencillez o complejidad según los casos. La cuestión abierta es saber si, a su vez y en paralelo se produce alguna relación, y si es así cuál, entre ambos procesos. Como la respuesta lineal y directa es imposible debido al estado de la documentación, se impone la necesidad de buscar la indicada homología estructural.

Con otras palabras, como carecemos de testimonios fidedignos sobre la vinculación entre la praxis política de los filósofos (que sí conocemos en algunos casos) con las formulaciones concretas de su pensamiento, no es legítimo (o es arbitrario) relacionar esa praxis con ese pensamiento. La alternativa consiste en establecer la relación a partir de una indagación en dirección a las instituciones, considerando los elementos estructurales básicos que conforman aspectos dominantes de la vida de las distintas ciudades, más que buscar acontecimientos histórico-políticos, al modo decimonónico. Para exponer las virtualidades de esta metodología he escogido tres ejemplos, de entre los que me ha sido dado estudiar a lo largo de los años, por su extremada heterogeneidad, por un lado, y porque los tres muestran otras tantas formas de operar la homología estructural indicada.

Entiéndase bien, los acontecimientos existen, son incluso determinantes. Hermodoro legisló en Éfeso, como tantos otros legisladores en muchas otras ciudades griegas; Síbaris fue destruida por sus enemigos, y no sería difícil establecer una lista de ciudades griegas aniquiladas por otros griegos; la colonización ateniense a lo largo del siglo V es un hecho cierto en donde cada acción reviste una inevitable casuística particular. Pero tan cierto es esto como que no podemos decir, legítimamente y a partir del examen de la documentación, que nuestros filósofos estuviesen directamente implicados en esos acontecimientos (ni tan siquiera en el caso de la destrucción de Síbaris, debido a la connotación legendaria de los textos sobre el tema).

En el ejemplo de Heráclito hemos apreciado una homología entre dos aspectos de su pensamiento, lo que llamábamos una especie de «sociología del conocimiento» y una «cosmología», pues el mismo vocabulario se aplica en los dos órdenes conceptuales. Solo más adelante, en una segunda lectura, se aprecia en una serie de textos hasta qué punto el aspecto «sociolo-

gía del conocimiento» pudo tener un asiento real en la vida socio-política de Éfeso: pero más como reflexión de parte sobre una situación en tensión, de disputa entre sectores enfrentados, que como una apreciación objetiva propia de un científico social moderno.

En el ejemplo pitagórico hemos intentado poner en orden una serie de relatos diversos y contradictorios, en cierto modo, para mostrar cómo la destrucción de Síbaris se sitúa como la resultante de una tensión entre una ciudad tradicionalmente abierta a los extranjeros pero que comete graves delitos contra la hospitalidad (Síbaris) y una ciudad «normal», donde los filósofos y otros suplicantes tienen buena acogida (Crotona). La destrucción de Síbaris se presenta entonces como un castigo divino (la diosa Hera es fundamental) y los filósofos aparecen creando y gestionando una explicación de los hechos, que se convierte en tradición legendaria y mítica y que ensalza tanto el rol de la ciudad que los acoge como el suyo propio.

Por último, el ejemplo de Anaxágoras es particularmente significativo porque usa en griego una terminología equivalente a la de Spencer. La sentencia con la que se inicia el fragmento 4: «muchas cosas de diferentes clases se encuentran en todos los compuestos, que son las simientes de todas las cosas» puede ser una buena forma de expresar la «homogeneidad incoherente» en el análisis de Spencer; del mismo modo que en el paso sucesivo la «separación» produce los entes diferenciados tal como los conocemos en el mundo físico (en el fr. B16) o en el orden social (en el fr. B4), lo que serían las formas de «heterogeneidad coherente» en la terminología de Spencer.

Además, esta misma terminología aparece en el vocabulario griego de la colonización, de una forma concreta (textos sobre la fundación de Cirene), o en la descripción de la etnogénesis helena de una forma más general (en la «Arqueología» de Tucídides). En todos los casos el proceso de construcción de las formas de sociedad y cultura aceptables o conocidas se expresa como un reordenamiento de la materia a partir de una situación caótica o informe (por no repetir «incoherente») que produce una pluralidad de entes al mismo tiempo diferenciados e intrínsecamente ordenados o viables (por no repetir «coherentes»).

Lo llamativo, desde el punto de vista de la consideración de estas propuestas en el proceso histórico general, es que Anaxágoras, Heródoto, o

Tucídides vivieron, al menos parcialmente, el periodo de apogeo del proceso de colonización ateniense en el que entre otras cosas, estaba en juego la constitución de una ciudadanía ateniense más coherente (C. Patterson 1981; M. García Quintela 2006).

Con estas lecturas fragmentarias, para terminar, no parece legítimo ni considerar invalidadas las tesis de Vernant ni, por su parcialidad, pensar que se trata de una propuesta globalmente alternativa. Ocurre, a mi entender y de forma más sencilla, que parece abrirse un camino, fundado de una manera muy firme en las propuestas de los antecesores historiográficos citados, para buscar de un modo histórico los entresijos de la formación del primer pensamiento filosófico en la Grecia Arcaica y Clásica.

CAPÍTULO 3
DEMOCRACIA Y RELIGIÓN CLÁSICAS

Alberto Bernabé
(Universidad Complutense)

1. Introducción, límites

Antes que nada conviene marcar los límites de este estudio, ya que un título como «Democracia y Religión griegas» podría encabezar un grueso volumen y en los límites razonables de un artículo es imposible presentar un tratamiento ni siquiera mínimo del tema. Mi propósito, pues, es señalar algunas de las líneas maestras de esta cuestión, lo que podría ser un índice de ese libro no escrito. No escrito y bastante necesario, ya que, aunque es frecuente encontrar artículos y libros sobre religión y sociedad, no ocurre así con las relaciones entre democracia y religión. Estas, o bien suelen darse por sabidas, o bien son aludidas de forma parcial y aparecen diseminadas en trabajos específicos sobre cuestiones concretas.

Por razones obvias, me centraré en la ciudad griega que mejor encarna las instituciones democráticas y sobre la que estamos mejor informados: Atenas.

Parto de una base bien sabida, y es que la «Religión griega» (dejando a un lado algunas manifestaciones religiosas como los Misterios, que son un fenómeno relativamente marginal) era una religión de Estado o, si se quiere, para ser menos anacrónico, una religión políade, que tenía más de factor de cohesión social de una ciudad concreta, de forma de estructurar el mundo para esa comunidad a través de una serie de reglas y de crear soli-

daridad en el grupo, que de respuesta a aspiraciones íntimas de los individuos.[1] Las manifestaciones de la religión griega se encauzaban por la vía de los ritos, públicos y privados, que estructuraban tanto el calendario de la ciudad como la vida diaria de los ciudadanos, de forma que se encontraban enmarcadas en el fenómeno religioso todas las etapas de la vida de los miembros de una polis, como la aceptación de los nuevos ciudadanos, los ritos de paso de unas edades a otras, los nupciales, los de consulta a los oráculos o los funerales. El transcurso del tiempo se veía marcado por las fiestas, las grandes celebraciones civiles dedicadas a los principales dioses, cuyo elemento esencial era el sacrificio y la consumición comunitaria de animales. Esta implicación de lo religioso en lo cívico haría esperar que las modificaciones del régimen político trajeran consigo modificaciones de las manifestaciones religiosas de un modo mucho más intenso que lo que podría suceder en nuestra época, pero al mismo tiempo, el carácter tradicional que siempre va asociado al fenómeno religioso nos sugeriría también que habría una fuerte tendencia conservadora, en sentido contrario a la anterior. Y en efecto, esta es la situación que encontramos: una tensión o un equilibrio entre los aspectos tradicionales y las nuevas maneras políticas.

Examinaré este equilibrio o tensión en diversos aspectos del fenómeno religioso.

2. Síntomas de cambios refrendados de manera religiosa

En primer lugar, me referiré a una cuestión general: determinados cambios políticos necesitaban un refrendo religioso para resultar aceptables por la comunidad. Presentaré un par de ejemplos de este hecho: uno, anterior a la democracia, protagonizado por el tirano Pisístrato y otro de sus comienzos, en época de Cimón.

Heródoto nos cuenta una anécdota, que a un tiempo le divierte y le asombra, sobre el retorno a Atenas de Pisístrato en 550 a. C.[2] El tirano, para hacer creer a sus conciudadanos que su regreso era bien visto por los

1 Cf. C. Sourvinou-Inwood (2000a), p. 19, (2000b), pp. 38-55.

2 Hdt.I 60; se hace eco de la anécdota Aristóteles, *Ath.Pol.* 14.4; cf. W. R. Connor (2000), pp. 60 y ss.

dioses, entró en la ciudad en un carro, acompañado por una hermosa mujer, particularmente alta, vestida de Atenea, como si la diosa tutelar de la ciudad mostrara así su aquiescencia a su vuelta al poder.

Un poco menos burdo es el segundo caso. Tras la batalla de Maratón, en la que los atenienses creyeron ver al propio Teseo combatiendo contra los persas, en el primer cuarto del siglo V, el oráculo de Delfos ordenó a los atenienses que recogieran sus huesos y los trasladaran a Atenas. Cimón se encargó expresamente de asumir esta piadosa misión, de modo que fue a buscarlos, los encontró y los llevó a Atenas en medio del fervor popular.[3] Teseo se convierte así en el representante de los ideales de la nueva democracia.

3. Instauración del régimen democrático y religión: Clístenes

Las reformas de Clístenes, que articularon el nuevo sistema democrático, se encaminaron predominantemente a la reestructuración de la vida social y política de Atenas, pero, dada la implicación de esta con la religión, también la organización religiosa se vio afectada por sus reformas.[4] La nueva estructuración de la sociedad ática en demos, *trittýes,* tribus y fratrías, en las que los ciudadanos se agrupaban rompiendo las unidades territoriales antiguas y formando un nuevo sistema de organización política y militar, tenía un propósito centralizador y democratizador: borrar las diferencias entre unos demos y otros, mezclando en cada tribu gente de toda el Ática y rompiendo la vieja organización de *géne* tribales. Un nuevo orden que, en palabras de Parker,[5] era «racional, abstracto, geométrico y secular». Para dar personalidad a cada una de las nuevas unidades de estructuración social se tomó una medida religiosa; elegir diez héroes epónimos, cada uno de los cuales recibiría culto de una de las tribus de nuevo cuño. Para nosotros esto puede parecer un asunto menor, pero los héroes eran la forma más peculiar por la que cada comunidad se relacionaba con los dioses, como una especie de intermediarios. Eran una presencia más cercana y sentida como más propia que los mismos dioses. Para hacernos

3 [Arist.] *Ath Pol.* fr. 4; Plut. *Thes.* 36.1-3, *Cim.* 8.5-7. Sobre la explotación de este hecho por parte de Cimón, cf. A. J. Podlecki (1975), esp. pp. 13-16.

4 R. Parker (1996), pp. 102-151.

5 R. Parker (1996), p. 117.

una idea lejana de lo que significaba cambiar los héroes locales, podemos imaginarnos lo que sería hoy cambiar por un decreto del gobierno a San Fermín como patrón de Pamplona por otro santo. El acierto del nuevo régimen fue recurrir, para determinar cuáles serían los héroes epónimos, a Delfos, enviando al oráculo una lista de cien nombres entre los cuales este tuvo que elegir diez. De esta forma el nuevo orden artificial quedaba sancionado por una de las instituciones más características y sacrosantas de la religión tradicional, Delfos. Por otra parte, hay que señalar que los cambios de Clístenes no hicieron desaparecer del todo las manifestaciones antiguas,[6] que siguieron teniendo una vida paralela a las nuevas. Las reformas no suponían, pues, la subordinación del culto a la política, sino la creación y el reforzamiento de una identidad de grupo.[7] En otras palabras, no se trataba de cambiar los ritos, sino de quién se encargaba de organizarlos y controlarlos, de forma que no cambiaba tanto el modelo religioso cuanto el protagonismo de los participantes. El equilibrio entre tradición y cambio se mantuvo.

4. Mitos cívicos

Elemento fundamental asociado a la religión era el mito. También en la configuración de los mitos se advierte el influjo de los cambios políticos. Y así vemos cómo poco a poco se fue configurando la leyenda de un nuevo héroe ático, Teseo, sobre el modelo de Heracles, pero a imagen y semejanza de los ideales que Ateneas creía encarnar. Teseo era un héroe joven, casi adolescente, defensor de la civilización y vencedor de monstruos y bandidos perversos y sin ley, lo que se avenía muy bien con los ideales civilizadores y novedosos que Atenas deseaba presentar. Era además un héroe nuevo, en el sentido de que su presencia en la literatura y la iconografía aristocráticas había sido prácticamente inexistente. En cambio, el ciclo de Teseo, en alas de la propaganda ática, se convirtió en el tema de un poema nuevo, la *Teseida,* o de dos magníficos ditirambos de Baquílides y la presencia del joven héroe se multiplicó en la cerámica o en las metopas de los templos. El personaje antes ignorado por la aristocracia resulta

6 E. Kearns (1985), pp 189-207.
7 C. Sourvinou (2000), p. 27.

ahora grato a las nuevas clases en ascenso. Además, Teseo es el héroe que va al otro mundo, que desciende a los infiernos, que penetra en el laberinto, que entra en el mar, todo lo que se identifica con el viaje iniciático, educativo, del joven aspirante a ciudadano. Por ello, Teseo se convierte también, en el modelo de la juventud ática. Poco a poco se configura una lectura nueva del viejo mito, que a medida que avanza el tiempo se irá haciendo más próxima a los ideales de la democracia.[8]

5. Fiestas: Dionisias, Panateneas

Junto al mito, otro elemento central de la articulación de la vida religiosa son los ritos, especialmente los ritos colectivos que se desarrollan en el marco de las grandes fiestas públicas. También estas se ven afectadas por el nuevo régimen. Y así, podemos citar el caso de las grandes fiestas que se constituyen en el centro de la vida cívica de la Atenas democrática, las Dionisias y las Panateneas.

Las Dionisias en el contexto de la democracia ática son el tema de un artículo de Connor,[9] quien frente a la opinión antes dominante de que fueron una instauración de Pisístrato, sostiene la tesis de que tras 508-507 y más aún tras 501, la fiesta se estableció como una celebración de la libertad recuperada y de la democracia. Aunque seguía habiendo en la fiesta elementos agrarios, su forma clásica se centraba más bien en los elementos cívicos y en la reivindicación de la resistencia a la tiranía. En esa misma línea se inserta un análisis de Goldhill[10] de las relaciones de esta fiesta con la ideología civil: en efecto, los elementos básicos de la fiesta que se celebraba en el teatro, con amplia asistencia y participación de los ciudadanos, eran, someramente, los siguientes: los generales ofrecían libaciones, se exhibían los cuantiosos tributos de las ciudades vasallas, que servían para poner de manifiesto el poderío de Atenas ante la ciudadanía orgullosa, se mencionaba y coronaba a los benefactores de la ciudad, estimulando a los

8 Cf. A. Bernabé (1992). Se podrían citar otros casos de utilización del mito; por ejemplo, E. Montanari (1981) ha estudiado el influjo del mito de Erictonio en la democracia, sobre todo a partir de textos del *Ión* y del *Erecteo* de Eurípides.

9 W. R. Connor (1989).

10 S. Goldhill (1987).

demás ciudadanos a serlo también, se presentaban ante el público los hijos de los héroes muertos en combate, que eran mantenidos por fondos públicos y, si estaban en edad de servir a la ciudad, recibían públicamente sus armas. Todas estas ceremonias tienen para nosotros muy poco de religioso. En cambio consideramos que expresaban la ideología cívica y afirmaban el poder de la ciudad y los deberes de cada uno, al tiempo que promovían la emulación entre los ciudadanos, aspecto este último puesto de relieve por Meier.[11] Además, las tragedias que se representaban en el festival, eran en gran medida un fiel portavoz, aunque fuera un portavoz crítico en determinados casos, de la ideología democrática.

La otra gran fiesta, las Panateneas, era también un escaparate de la grandeza de la ciudad y de los valores cívicos, así como una muestra de la unión de la ciudad con sus dioses.[12] La procesión solemne reunía a ciudadanos de todas las edades y clases sociales y se ofrecía así el espectáculo de la jerarquía y organización de la ciudad tanto a los propios ciudadanos como a los legados de las ciudades aliadas.[13]

6. Innovaciones en la relación de la religión con el demos: diversos ejemplos

Además de las fiestas, que, aunque adquirieron un sesgo democrático en su concepto e incluso en su financiación, eran la continuación de celebraciones tradicionales, había otros actos cívicos que tenían un carácter religioso y que se vieron más profundamente alterados con el nuevo régimen. Es particularmente el caso de los funerales por los caídos. En los poemas de Homero no se dan funerales grandiosos más que a los héroes aristocráticos caídos, y esa siguió siendo la costumbre en las ciudades griegas durante mucho tiempo. En cambio, con el advenimiento de la democracia, la ciudad pretendió extender estos honores a los ciudadanos corrientes y así se desarrolló la costumbre de conceder honores, tumba y elogio a todos los combatientes muertos, de un modo colectivo. La oración fúne-

11 C. Meier (1989).
12 La fiesta ha sido objeto de dos libros de J. Neils (1992 y 1996). Cf. también D. Noël (1999).
13 Cf. L. Brut Zaidman y P. Schmitt Pantel (2002), p. 91.

bre pronunciada en el cementerio público era una manifestación de ideales democráticos,[14] como pone de relieve de un modo excelso el famoso discurso de Pericles en el primer año de la Guerra del Peloponeso, transmitido por Tucídides en el libro II, y en el que encontramos una brillante e inteligente defensa del modo de vida democrático, contrapuesto al propio de sus enemigos, los lacedemonios. Lo político se impone claramente sobre el carácter religioso del acto.

Otra innovación en las relaciones entre religión e instituciones cívicas es la fuerte implicación de la asamblea popular en los asuntos religiosos, como si se tratara de señalar que estos eran ahora responsabilidad colectiva de los ciudadanos libres. Para comprobar este hecho basta ver los decretos de la época que legislan sobre Eleusis, sobre financiación de los templos y sobre otros asuntos similares.[15]

Asimismo representó una gran novedad en este terreno la tendencia a que los cargos sacerdotales no fueran predio de los *géne,* sino del cuerpo general de los ciudadanos. Parker señala el caso de la nueva sacerdotisa de Atenea Nike, que comenzó a ser elegida por sorteo, como los cargos civiles.[16] Además, la asamblea elegía una serie de inspectores o encargados de ritos que mantenían los procesos rituales bajo el control del demos.[17] El caso más significativo es el del arconte *basileús*, del que dependían los asuntos religiosos y que en el nuevo sistema, como las demás magistraturas, era elegido por suerte, la forma más democrática del mundo.

He de destacar, como otro ejemplo significativo dentro de este apartado, el gran papel que se confiere entonces al juramento, el compromiso público y religioso en las relaciones mutuas.[18] Un acto religioso se convertía así en garantía de un buen funcionamiento social basado en la honestidad del comportamiento de cada uno. Cabe citar a este respecto la lapidaria frase del orador Licurgo que expresa la consciencia de los atenienses de este hecho: «Lo que mantiene unida la democracia es el juramento».[19]

---

14 N. Loraux (1982).
15 R. Parker (1996), pp. 123 y ss.
16 *IG* I3.35 (424/423), cf. R. Parker (1996), p. 126.
17 Cf. L. Brut Zaidman y P. Schmitt Pantel (2002), pp. 39-40.
18 B. Campbell (1986); W. Burkert (2007), p. 334.
19 Lyc. I 79.

Aún cabe señalar otro caso interesante. Burkert[20] pone de relieve cómo la institución democrática del ostracismo, por la que se expulsaba de la ciudad a los ciudadanos sospechosos de tener una influencia excesiva, era en gran medida una secularización de un antiguo rito, el del *pharmakós,* por el que la comunidad se libraba de toda clase de contaminación religiosa por medio de un infeliz al que se hacía personificar la maldad y que era perseguido y apaleado como si acarreara con él todo lo malo. En la interpretación de Burkert, el ostracismo sería una racionalización democrática del antiguo rito.

7. Finanzas

Una novedad importante en la organización democrática de la vida religiosa fue la tendencia a sustituir la financiación de grandes rituales por parte de ciudadanos ricos por un sistema de liturgias encargadas por la ciudad y por una mayor distribución de los gastos entre los nuevos grupos sociales. Aunque no se sustituyó del todo el antiguo sistema por el moderno y los ricos podían seguir haciendo ostentación de su preeminencia a partir de su participación suntuosa en determinadas fiestas, hubo, por así decirlo, una democratización de los gastos, que eran ahora sufragados a través de las nuevas instituciones.

8. La religión como excusa política: la muerte de Sócrates

Una nota merece también la posibilidad de utilizar la religión como excusa para la lucha política. Un ejemplo es el de los procesos por impiedad, a los que se recurría como arma contra determinadas personas contra las que no cabía otro tipo de acción. El caso más notable es sin duda el de Sócrates, ejecutado en 399 tras un proceso por impiedad, lo que no era sino reflejo de una reacción conservadora contra los nuevos modos de pensar y la actitud crítica que había propiciado la democracia más abierta. La alarma social causada en los ciudadanos por la decadencia de la polis de Atenas y la idea de que esta había sido consecuencia de la intromisión de ideas

20 W. Burkert (2007), p. 115.

«demasiado» abiertas en el pensamiento tradicional propiciaron sin duda esta reacción desmesurada contra un crítico, seguramente molesto para muchos, pero sin duda nada peligroso para la ciudad por su respeto por las leyes y por la propia organización de la *pólis,* como era el anciano filósofo.

9. Las artes plásticas y el Teatro. Construcción de templos y reparto de trabajo

La actitud de la democracia griega hacia la religión se manifiesta también en los grandes proyectos de construcción de templos que evidenciaban el decidido propósito del nuevo régimen de emular en este sentido la época de los tiranos. El proceso se vio sin duda impulsado por las destrucciones causadas por los persas en 480. Los espléndidos templos que se construyeron y las magníficas estatuas que se albergaban en ellos eran, por una parte, una forma de autoafirmación, ante la propia ciudad y ante los extranjeros, igual que las grandes fiestas, pero al mismo tiempo tenían un efecto beneficioso sobre la población, ya que daban trabajo a gran número de artesanos y permitían que la bonanza de las finanzas públicas repercutiera en el ciudadano común.

Algo parecido podría decirse de las reflexiones sobre hombres y dioses que se planteaban sobre el escenario de los teatros y que difundían las ideas democráticas entre los ciudadanos, ya que una parte muy importante de ellos asistía a las representaciones en las Grandes Dionisias. Por citar un ejemplo, Wartelle ha estudiado la figura de Zeus en Esquilo como un dios de justicia, autor del equilibrio del mundo y que garantiza el orden moral, que refleja el esfuerzo de la Atenas democrática por instalar un orden justo entre los ciudadanos.[21]

10. El culto de Democracia y otras personificaciones

El punto más alto de esta tendencia a reflejar la Democracia en la religión sería el culto de Democracia. El fenómeno no es nuevo. A partir del

21 A. Wartelle (1971).

siglo IV las personificaciones irrumpen en el culto y se erigen estatuas, altares e incluso templos para figuras como *Eiréne*, la Paz, *Homónoia*, la Concordia e incluso la propia *Demokratía,* la Democracia.[22] Es posible que el culto de esta última fuera instaurado en 403, cuando los demócratas regresaron de File y en conmemoración de este importante evento, pero también pudo iniciarse más tarde, cuando la *boulé* dedicó su estatua de culto, en 333/2.[23]

11. Retos a la religión cívica; los Misterios

Frente a estas tendencias a la intervención de los usos democráticos en la religión, hay otras tendencias centrípetas, que también se desarrollan en un sentido contrario. Sin duda el mayor reto para la religión cívica en general es el avance de las religiones mistéricas o, por mejor decir, de algunas formas de la religión mistérica.

Frente a la religión de la polis, obligatoria, que daba cohesión a la sociedad y que organizaba la vida de la ciudad a través de ritos que facilitaban la integración de los ciudadanos para que se sintieran miembros de una realidad unitaria, las religiones mistéricas, que eran voluntarias, ya que se accedía a la iniciación en ellas por decisión personal, abrían la posibilidad de entrar en contacto directo con la divinidad y con lo cósmico y se ocupaban de aspectos personales, como dar solución al miedo a la muerte y a las preguntas sobre el destino del ser humano en el Más Allá. Sin duda que una propuesta religiosa que proponía la búsqueda de la salvación personal y que planteaba los objetivos de la persona no en este mundo, sino en otra vida tras la muerte, provocaba que el individuo desviara sus intereses de lo público y político a lo privado y personal. No extraña que portavoces de la ideología oficial como Eurípides presentaran un violento alegato contra los discípulos de Orfeo en el *Hipólito,*[24] o que Platón en la

22 A. Raubitschek (1962); D. Musti (1995); W. Burkert (1007), p. 251.

23 R. Parker (1996), pp. 228-229.

24 Eur. *Hipp.*952 y ss. «Ahora ufánate y vende que te alimentas / de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor / entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos, / porque ya te has puesto en evidencia. De esta clase de gente / advierto a todo el mundo que se aparten, pues salen a cazar / con palabras solemnes, mientras urden vergonzosos planes.»

República se burlara de este tipo de personas, considerando que insultaban la inteligencia y eran perniciosas para la ciudad.[25]

Los atenienses sin embargo aciertan a canalizar esta forma de religiosidad y conjurar de este modo algunos de sus peligros. Frente al orfismo que se mantiene como un fenómeno relativamente marginal en Atenas (aunque tenemos huellas de su presencia desde el siglo V), las autoridades atenienses propiciaron una variante de la religión mistérica, los misterios de Eleusis, integrándola en sus propias instituciones mediante un control férreo ejercido sobre su organización. De hecho consiguieron que tuviera un resultado beneficioso. Los misterios eleusinios quedaron como algo fuera y a la vez dentro de la religión cívica, que servía para liberar de miedos y angustias a los ciudadanos, y hacerlos así más felices, pero que no les llevaba a desentenderse de lo público. La procesión a Eleusis, la iniciación eran también actos colectivos en los que se participaba en grupo. Quedaron así tales ritos enmarcados en espacios concretos, en tiempos concretos, para fines concretos, que no interfirieron nunca significativamente en las otras manifestaciones religiosas, sino que las complementaron.

12. La reacción platónica

Conocemos, por otra parte, un caso notorio de propuestas radicalmente contrarias a la democrática, si bien nunca llegaron a materializarse, sino que siempre se quedaron en los límites de la utopía filosófica. Me refiero a las de Platón, quien pretendía una mayor presencia de la religión en el Estado, especialmente por el uso disuasorio de una escatología basada en la existencia de premios y castigos en el Más Allá, que debería provocar en los ciudadanos el miedo a ser castigados por su injusticia. Aunque esta escatología se basa en gran medida en las propuestas de las religiones mistéricas, especialmente, el orfismo, la revolución de la propuesta

25 Plat. *Rep.* 364b «Pedigüeños y adivinos que van a las puertas de los ricos les convencen de que están dotados de un poder procedente de los dioses, el de, por medio de sacrificios y ensalmos, curar cualquier injusticia cometida por uno mismo o por los antepasados, con la ayuda de diversiones y fiestas, y el de, si alguien quiere causar un mal a un enemigo, por poco dinero, y tanto si es justo como injusto, dañarle por medio de conjuros y ataduras, pues dicen que persuaden a los dioses para que les sirvan».

platónica consistía en que, mientras en los misterios se ofrecía la liberación de culpas por medios exclusivamente rituales, para Platón no cabía tal posibilidad, sino que cada uno era responsable de los actos cometidos y por tanto castigado por ellos, y solo podía salvarse mediante un comportamiento justo y la práctica de la filosofía. La filosofía se convierte en Platón en la nueva iniciación y la nueva purificación que abre las puertas a los buenos ciudadanos a una vida privilegiada en el Más Allá.[26]

13. ¿Tolerancia religiosa?

Una interesante cuestión dentro de las relaciones entre religión y democracia es la de la tolerancia religiosa; esto es, la consideración de los límites que la sociedad griega ponía a la disidencia en el dominio religioso, o su capacidad para aceptar la introducción de nuevos dioses o a la actitud de los griegos con respecto a las religiones extranjeras. Por lo que hasta ahora sabemos,[27] aunque las creencias y los ritos eran considerados prácticas tradicionales y, por tanto, propios de cada lugar *(nómoi),* los griegos consideraban que bajo las diversas prácticas tradicionales diferentes en realidad se honraba a los mismos dioses en todas las culturas. Y así nos encontramos con que Heródoto (II 123) nos dice que los principales dioses egipcios son Deméter y Dioniso, cuando quiere decir Isis y Osiris. Como Isis es una diosa madre y patrona de la fertilidad y Osiris es un dios desmembrado, supone que la analogía se extiende a todos los demás rasgos que los caracterizan (mitos, funciones, ritos) y que se trata solo de una cuestión de nombres. Ello permitió la entrada moderada de ciertos cultos extranjeros en Atenas, como los de Sabazio o Sarapis, en la medida en que las divinidades de fuera se consideraban equivalentes u otros nombres de divinidades de dentro.

14. Balance

Al término de este recorrido, necesariamente rápido, vemos que el advenimiento de la democracia no afectó a las creencias religiosas, ni a las

26 Cf. A. Bernabé (2008).
27 J. Rudhardt (1992).

relaciones de hombres y dioses, ni a los cultos tradicionales. Afectó a la manera en que los ciudadanos participaban como colectividad en estas manifestaciones, en la administración de los fondos necesarios para sufragarlas, en el desplazamiento de la utilización de lo religioso como muestra de opulencia privada, en la dirección de que se usara para mayor gloria de la ciudad y de su régimen, de modo que las grandes fiestas tuvieran cada vez más características de actos cívicos, pero estos procesos nunca llegan a completarse, de modo que ni se acaba con la exhibición pública de la magnificencia de las grandes familias en las fiestas ni lo cívico sustituyó nunca del todo a lo religioso.

CAPÍTULO 4
LA TRAGEDIA ÁTICA: POLÍTICA Y EMOTIVIDAD

Julián Gallego
(Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Ana Iriarte
(Universidad del País Vasco)

A Domingo Plácido

> La tragedia es la imitación *(mímesis)* de una acción seria *(práxeos spoudaías)* y completa…, imitación presentada no en forma de narración sino mediante actuación de personajes que, suscitando compasión y terror, realiza la catarsis de estas emociones.[1]

Esta definición aristotélica —uno de los pasajes más célebres del legado literario heleno— se impone como punto de partida inevitable en la consideración de la tragedia desde la doble perspectiva *Democracia y Filosofía* que nos damos como objeto en el contexto del presente volumen. Ahora bien, si en dicha definición el alcance del hecho dramático parece limitado al ámbito de las pasiones, irracionales por definición,[2] nuestro

1 Arist. *Poet.* 1449b 24-28.

2 Los comentarios hechos a este pasaje desde el Renacimiento son numerosísimos y aportan sutiles definiciones de los conceptos griegos de *mímesis* y de *kátharsis* en cuya consideración no entraremos por el momento; véase al respecto C. Rocco (1996). Para la teoría aristotélica de lo trágico, remitimos a la lúcida y ya clásica lectura de S. Goldschmidt (1982), pp. 223-233, para «la purgation des passions». Pero véanse las referencias aporta-

propósito es reconocer que lo trasciende ampliamente para alcanzar, además, el ámbito de la racionalidad política.[3] Una dimensión que recoge bien el siguiente comentario de Domingo Plácido:

> Si toda representación teatral corresponde a un acontecimiento socialmente significativo, nunca a un puro acto de degustación individual aislado, en el caso del teatro ateniense del siglo V esta circunstancia se ve especialmente agudizada por el hecho de que acudiera la comunidad en su conjunto, coincidente con la comunidad política que tenía un peso real en la marcha de la ciudad. El público venía a ser globalmente el mismo que votaba en la Asamblea.[4]

Empecemos, pues, por acercarnos al hecho teatral, tal y como se dio en la Atenas del siglo V a. C., como un género musical cuyos rasgos fueron formándose al ritmo de las reformas cívicas que desembocarían en el inevitable punto de referencia que, aún en nuestros días, sigue siendo la *demokratía* ateniense.

En las Grandes Dionisias, fiestas urbanas consagradas al dios de la evasión, se dedicaban tres de sus cinco días al desarrollo de un concurso teatral. En él competían tres poetas presentando, uno cada día, tres tragedias y un drama satírico en cuya selección intervenía el propio arconte epónimo; autoridad encargada también de nombrar a los coregos que subvencionarían los costes de representación de cada candidato.[5]

Tal es el acto religioso que, en adelante, vamos a considerar atendiendo a su compleja relación con el hecho político en dos grandes apartados: I. *La tragedia es política*; II. *Aunque la tragedia es también anti-política*. Un programa sumamente concreto en cuya cabecera no olvidaremos evocar al otro gran filósofo de la Atenas clásica: Platón, señalando un pasaje de *Leyes*

---

das por S. Saïd (1988), p. 432. El considerable número de títulos existente no impide, sin embargo, el arrojo de francotiradores que, prescindiendo de la inmensa mayoría de ellos, siguen abordando el tema como si fuera prácticamente virgen. Es el caso de A. Sánchez Palencia (1996). Dos autores recientes siguen contemplando la catarsis teatral relacionada con la función educacional que los griegos reconocieron en la *mousiké:* J. S. Campbell (2001); P. Destrée (2003).

3 Los autores del presente capítulo han dedicado ya diversos trabajos a la cuestión: A. Iriarte (1996); J. Gallego (2003), parte III. Más recientemente, la coordinadora de este volumen, L. Sancho Rocher (en prensa), presenta un estado de la cuestión.

4 D. Plácido (1997), p. 235.

5 Dos buenas y relativamente recientes monografías sobre los detalles de la práctica griega del teatro: D. Wiles (2000); J.-C. Moretti (2001).

en el que se muestra muy consciente del carácter al tiempo político y «políticamente incorrecto» de la voz, siempre atractiva para el pueblo, que los poetas dramáticos alzaban en las plazas públicas.

Inmerso en los detalles de la configuración de su ciudad ideal, el filósofo ateniense se refiere a los «poetas serios» *(tôn spoudaíon),* es decir, a los trágicos, imaginando que preguntan lo siguiente a los ciudadanos:

> ¿Podemos, oh extranjeros, visitar vuestra ciudad y territorio trayendo y llevando obras poéticas *(tèn poíesin),* o no podemos, o qué habéis decidido hacer con esa clase de cosas?

La respuesta que los ciudadanos de la polis ideal darían a los visitantes no se hace esperar:

> Nosotros mismos somos, oh amables extranjeros, autores en lo que cabe de la más bella y noble tragedia, pues todo nuestro sistema político *(politeía)* consiste en una imitación de la más hermosa y excelente vida, la cual es, en nuestra opinión, la más verdadera tragedia. Poetas, pues, sois vosotros, pero también nosotros somos autores de lo mismo y competidores y antagonistas vuestros en el más bello drama. […] Así que no creáis que vamos a dejaros tan fácilmente que plantéis tablados en nuestra plaza ni que nos presentéis actores de buena voz que hablen más alto que nosotros. […] Del todo locos estaríamos si os permitiéramos hacer lo que ahora decís sin que antes hayan decidido las autoridades si lo que habéis hecho es decible y apto para ser públicamente pronunciado o no.[6]

Leyendo al ya anciano Platón de *Leyes* comprendemos que los griegos establecían importantes conexiones entre el bello y emotivo arte de la representación y la puesta en escena de la racionalidad política. Como advertía Diego Lanza al inicio de uno de los ensayos que mejor ha profundizado en el tema de la continuidad entre el teatro ateniense y la propia organización de la ciudad, el tipo de oposición que la sociedad burguesa estableció entre arte y política no es aplicable a la Grecia clásica.[7] Y no desoiremos la consideración, atentos —gracias y a pesar del compulsi-

---

6 Pl. *Legg.* 817 ad. Cf. *Rep.* (595c y 602b) para una crítica más firme de la tragedia como forma de imitación que se opone a la verdad.

7 D. Lanza (1997 [= 1977]). Este pensador, pionero en lo que a la línea de investigación sobre la función política de la tragedia se refiere, realizó también interesantes estudios sobre la dimensión pasional del hecho trágico; por ejemplo: D. Lanza (1988). Cf. la cita correspondiente a nuestra n. 41.

vo transcurrir de las modernas tendencias de interpretación— al diálogo que el escenario ático promueve entre la pasión irracional y la racionalidad del *lógos.*[8]

I. La tragedia es política

Las relaciones entre las obras dramáticas y el sistema democrático ateniense han recibido distintos tipos de análisis, que han llegado incluso a cuestionar la pertinencia misma de asumir que la tragedia, por caso, haya tenido efectivamente algún tipo de función política, más allá de ciertas cuestiones de carácter general. Aquí afirmaremos la función política del teatro planteando tres dimensiones distintas implicadas en las representaciones teatrales: la primera se refiere a las disposiciones de la ciudad inherentes a la preparación y financiación de los festivales religiosos en los que se exhibían las obras; la segunda alude a la interacción entre la ideología de la ciudad puesta de manifiesto en tales festivales y el carácter dionisíaco de los espectáculos; la tercera asume la conformación del héroe trágico bajo los aspectos de una figura tiránica como una subjetividad en contraste respecto de la del ciudadano democrático.

Cuando los autores oligárquicos atenienses querían despotricar contra la democracia, uno de los argumentos habituales consistía en destacar la pesada carga que los ricos tenían que asumir debido a las obligaciones tributarias que recaían sobre ellos. Así se observa en uno de los diálogos socráticos de Jenofonte,[9] que muestra a Critobulo, un miembro de la clase litúrgica, descubriendo atribulado gracias a la mayéutica cómo lo empobrecían las liturgias, aportes y demás gastos que debía afrontar en virtud de su posición económica.

El carácter pretendidamente irónico y prescindente del parlamento de Sócrates en cuanto a quién le cabía la responsabilidad última por esta situación —que apelaba a colectivos como los ciudadanos, la ciudad, los

8 Un diálogo que tiene en el estupendo libro de R. Bodei (1995) un ejemplo excelente de las exploraciones recientes sobre los estrechos vínculos entre pasión y razón que la cultura occidental ha tendido a desdeñar.

9 X. *Oec.* II 2-9.

atenienses, o que incluso daba cuenta del procedimiento de la *antídosis* o cambio de bienes[10] que podía solicitar un ateniense rico cuando otro con mayor fortuna se negaba a asumir una liturgia impuesta por el Estado—, no formó parte de las consideraciones vertidas en el libelo del autor conocido como el Viejo Oligarca.[11] Según este panfleto, los ricos se empobrecían porque debían aportar para diferentes gastos que solo beneficiaban al pueblo, cuyo único interés consistía en obtener dinero y enriquecerse a partir de diferentes canales de distribución de riqueza.

Si esto fue producto de la continuidad por otros medios de formas tradicionales de patronazgo o una imposición del poder popular sobre la elite aristocrática, cuyos integrantes debían asumir el rol de benefactores de la comunidad a través del evergetismo, es una discusión que no podemos abordar aquí.[12] Lo que sí resulta claro es que las liturgias constituyeron un sistema codificado de comportamiento controlado por el Estado que indujo a los aristócratas a adoptar una concepción más democrática[13] y a distribuir parte de su riqueza en beneficio de la comunidad, costeando ciertos servicios que la polis brindaba a todos los ciudadanos, en función de reafirmar así su ascendencia social sobre el resto.[14]

Una de las liturgias mencionada por los autores citados, de carácter recurrente entre aquellas sufragadas por los ricos, era la *khoregía* o aporte destinado a costear los gastos de preparación de un coro para que los autores previamente seleccionados pudieran presentar sus obras dramáticas en los festivales de las Grandes Dionisias.[15] Estas representaciones se desarrollaban bajo pautas establecidas por el propio Estado ateniense, que no pueden concebirse como simples normas institucionales neutras o desligadas de todo condicionamiento social o político.

---

10 Ib., VII 3. Cf. C. Christ (1990).
11 [X.], *Ath.Pol* I 13.
12 Cf. J. Gallego (2008).
13 P. Schmitt-Pantel (1992), pp. 179-208.
14 D. Whitehead (1983).
15 Sobre el prestigio político otorgado por el ejercicio de la *khoregía,* P. Wilson (1997) y (2000). Se recordará en este contexto, como un ejemplo notorio de un líder político cumpliendo el rol de *khoregós,* el caso de Pericles que en 472 auspició la representación de los *Persas* de Esquilo (*IG*, II^2, 2318, 9-11).

Por el contrario, la existencia misma de los festivales dramáticos y las formas de organización que estos adoptaron durante el siglo V a. C. fueron consecuencia de la afirmación de la democracia y tuvieron derivaciones concretas para la comunidad de ciudadanos y para los diferentes grupos que formaban parte de ella. Así lo demuestra la existencia de la coregía como liturgia específica para el teatro y del *theorikón* o fondo para espectáculos que permitía otorgar dinero a los atenienses pobres para que se costearan un asiento, vigente aparentemente hasta la construcción del graderío en piedra en época de Licurgo, pues lo recaudado por el ingreso al teatro se habría usado para su mantenimiento mientras sus gradas fueron de madera.[16]

Aun cuando fuesen formas de financiamiento del gasto público, la implementación de la coregía y del teórico pone de relieve una primera dimensión política del teatro ático, es decir, una decisión en cuanto al disfrute colectivo de las representaciones dramáticas mitigando la distancia entre ricos y pobres.[17] Conforme la democracia ateniense se instaura y se desarrolla, la comunidad establece mecanismos que permiten no solo financiar la puesta en escena de las obras o la refacción del graderío sino sobre todo hacer recaer los costos de las mismas sobre la parte más rica de la ciudadanía, exceptuando a los pobres de cualquier gasto pero incluyéndolos en las celebraciones religiosas.

Hasta tal punto se hallaba implicada la vigencia de la democracia en la realización de estos espectáculos que, por un lado, se había establecido el mencionado sistema litúrgico para determinar, entre otras obligaciones, quiénes de entre los ricos tenían que responsabilizarse cada año de la coregía, mientras que, por el otro, se evaluaba a quiénes de entre los ciudadanos atenienses se les otorgarían fondos del teórico para costearse el asiento, lo cual supone que tanto los ricos como los ciudadanos medianamente acomodados pero sin cargas litúrgicas estaban obligados a pagar su

16 V. Rosivach (2000). En el siglo V el *theorikón* se habría aplicado solo en las Grandes Dionisias, pero en el IV tal vez se extendiera a otras celebraciones religiosas. Sobre su importancia, cf. D. III, 11; 19; 31; XVIII 55; 113; 118; [D.], XLIV 37-38.

17 Véase P. Wilson (1997), pp. 97-100, que minimiza sin embargo el rol del *theorikón* como mecanismo para integrar a los ciudadanos pobres; cf. A. H. Sommerstein (1997), pp. 65-68, que presenta una perspectiva inversa a la que aquí se sostiene y que argumenta que el *theorikón* comenzó a ser utilizado recién a mediados del siglo IV.

entrada al teatro, asumiendo así con sus propios ingresos una erogación para un evento comunitario que los pobres disfrutaban sin costo alguno en virtud de las formas de redistribución democráticas.

Una segunda dimensión política inherente al teatro ático nos lleva a la función de los festivales religiosos dedicados a Dioniso.[18] Es conocida la interrogación, que según Plutarco[19] circulaba ya en la Antigüedad desde la época de Frínico y Esquilo, en cuanto a cuál podría ser el vínculo de la tragedia con el dios Dioniso.[20] Si la perplejidad ante el problema de la relación entre la divinidad y las representaciones dramáticas ha marcado no solo a los antiguos griegos sino a muchos eruditos modernos, aún más controvertido resulta abordar las conexiones entre el discurso trágico, el dionisismo y las prácticas políticas.

En un artículo publicado en 1953, motivado entonces por la reciente edición del ahora clásico libro de Henri Jeanmaire sobre Dioniso,[21] Louis Gernet reflexionaba sobre la escasez de templos dedicados a este dios, que tenía en cambio múltiples santuarios, indicando que Dioniso no era afecto a las pautas de una religión cívica que magnificaba y despersonalizaba, y concluía lo siguiente:[22] «Dioniso, salvo accidente o artificio, es extraño a la "política". No hostil, sino apaciblemente extraño; ahora bien, no existe dios fuera de él que sea de cierta talla y que no esté asociado al mismo tiempo a alguna función del Estado… Pero existe su contrapartida. Dioniso mantiene una relación directa con la naturaleza, sobre todo con la naturaleza salvaje y no civilizada o socializada…»

Afirmación sorprendente a primera vista, excepto que la palabra política aparece entre comillas, pues, como planteaba Gernet poco después, Dioniso hace pensar en lo «Otro». Esta dimensión de la alteridad encon-

---

18 Si bien muchas afirmaciones vertidas a lo largo del texto pueden aplicarse tanto a las representaciones trágicas como a las cómicas, en este trabajo privilegiaremos las condiciones de representación de las tragedias. Ello explica que, por momentos, pasemos libremente de las cuestiones referidas al teatro o el drama ático a la tragedia como producción teatral específica.

19 Plu. *Quae. Conv.* 615a.

20 Ver las respuestas afirmativas a dicho interrogante en el volumen editado por J. J. Winkler y F. Zeitlin (1990).

21 H. Jeanmaire (1951).

22 L. Gernet (1980), pp. 59-81 [«Dioniso y la religión dionisíaca: elementos heredados y rasgos originales» (1953)], especialmente p. 78.

trará sus formas de expresión en las representaciones teatrales, en las que el actor, al jugar un rol que no puede coincidir con su propia identidad, finge ser otro para que la trama pueda desenvolverse. Lo cual permite explicar, como sostenía el autor un poco antes del pasaje citado, por qué Dioniso se constituye en el símbolo por excelencia de la actividad teatral: es el dios que juega-interpreta y que hace jugar-interpretar.[23]

El entrecomillado aplicado a la palabra política tiene, pues, una explicación posible en el carácter de alteridad que Dioniso viene a simbolizar. ¿Significa esto que su función deba ser pensada como apolítica, o incluso como antipolítica? El problema de la función política o cívica de Dioniso ha sido acaloradamente debatido en los años recientes en relación con el rol de las Grandes Dionisias atenienses y las representaciones teatrales que se desarrollaban en ese marco. El estimulante análisis de Simon Goldhill aparecido hace ya dos décadas ha sido el punto de partida: las representaciones dramáticas solo se pueden comprender cabalmente si se toman en cuenta las ceremonias previas de dichos festivales que constituyen el contexto obligado de esas representaciones.[24]

Hay, pues, una interacción entre, por un lado, las normas que esas ceremonias condensan, es decir, la ideología democrática y el sentido de la propia identidad inherentes a las estructuras cívicas atenienses, y, por el otro, la transgresión de lo dionisíaco que se exhibe en el teatro, es decir, la ambigüedad, la confusión de las diferencias, el juego de oposiciones irreconciliables, la disolución de las fronteras, etcétera; brevemente: lo «Otro» que Gernet indicaba.

Esta imbricación política del drama ateniense se plantea, pues, en dos planos: el de los valores cívicos dominantes que proveen una identidad

---

23 Ib., pp. 79 y 75, respectivamente.

24 S. Goldhill (1987). El autor se inscribe, junto con otros, en lo que se ha denominado, aunque con poca precisión, como la «escuela colectivista»: cf. *e.g.* O. Longo (1990). Una de las críticas principales es la de J. Griffin (1998), que sostiene que la función de la tragedia era brindar placer. Para respuestas a esta crítica ver S. Goldhill (2000); R. Seaford (2000). Para análisis complementarios de distintos aspectos de los festivales, W. R. Connor (1989); (1996); S. G. Cole (1993); R. Osborne (1993). Recientemente, P. J. Rhodes (2003) ha cuestionado la idea de que la tragedia sea un discurso sobre la democracia ateniense; más bien, se ocuparía de cuestiones inherentes a la polis griega en un marco ritual e institucional que tampoco es exclusivamente ateniense.

estable a la comunidad ateniense y el del cuestionamiento de dichos valores que las obras teatrales ponen en escena. Pero así planteado el asunto, parecería sugerirse que la dimensión política del teatro se reduciría al encuadre ideológico unitario y consensual que las ceremonias y los festivales otorgarían al carácter dionisíaco de las representaciones —asumiendo ciertamente que estas atañen a Dioniso—, en tanto que sus contenidos dionisíacos parecerían ser en sí mismos, en palabras de Gernet, extraños a la política. Como si las transgresiones, tensiones y divisiones que los dramas transmitían al público quedaran encapsuladas por la auto-representación de la ciudad unida y en paz consigo misma, y en consecuencia se vieran limitadas a cumplir una función secundaria por acción y efecto de la configuración unitaria de la identidad cívica que las ceremonias, los festivales y los valores de la ideología democrática ponían en funcionamiento en esas ocasiones.

Cabe, sin embargo, entender la transgresión dionisíaca en las obras dramáticas como una dimensión política *per se,* y en el límite como la dimensión política primordial, siempre y cuando asumamos que la política no se reduce ni a las prácticas de consenso ni al respeto por un supuesto orden natural de las cosas que buscan erradicar el conflicto, sino que constituye una dimensión que se afirma como tal a partir del conflicto y la transgresión de las normas y los valores de la ideología dominante.[25]

Estos dramas circulan hoy entre nosotros como textos, pero en su contexto histórico concreto estuvieron destinados a ser representados en el teatro. El teatro, pues, supone ante todo una práctica y no únicamente un texto. Podemos, ciertamente, hablar de géneros literarios pero a condición de no perder de vista que en la Atenas clásica su sentido se efectuaba en las representaciones y en los caracteres dionisíacos que estas asumían, dimensión esta última que implica una capacidad de exceder los encuadres estables de un código de significación, la transgresión de sus criterios reglados.

Apelando a Gilles Deleuze, podría decirse que esta capacidad de exceso no es en realidad otra lengua que se opone o enfrenta a la lengua de la ideología cívica establecida, ni es tampoco una jerga encontrada, sino la creación en el marco de esa lengua de unas condiciones para que el len-

25 N. Loraux (1999), pp. 45-46; J. Gallego (2003), pp. 413-416.

guaje tienda hacia su límite o su propio afuera; se trata, en definitiva, de un devenir-otro de la lengua.[26] Devenir-otro: noción espléndida para aquello que en las representaciones teatrales arrastra a los personajes en la escena y al público presente en el teatro. Devenir-otro: es posible calificar así la matriz dionisíaca del teatro, pues como señalaba Jean-Pierre Vernant:

> Dioniso no encarna el autodominio, la moderación o la conciencia de los propios límites, sino la búsqueda de una locura divina, de una posesión extática, la nostalgia de un más allá absoluto; no la estabilidad y el orden, sino el prestigio de una especie de magia, la evasión hacia un horizonte diferente; es un dios cuya figura inalcanzable, aunque cercana, atrae a sus fieles hacia las rutas de la alteridad y les abre paso a una experiencia religiosa casi única…, la del destierro radical de sí mismo.[27]

Pero, ¿en qué sentido son dionisíacas las representaciones teatrales, las trágicas en particular, que se realizaban en la Atenas clásica? Los relatos míticos no son simplemente narrados en la escena del teatro de Dioniso. La cuestión central radica, en primer término, en la borradura de las fronteras entre la ficción y la realidad que se opera en el teatro. En efecto, el actor se presenta en escena pero encarnando con su máscara a un ausente en la realidad de los atenienses.[28] Ese ausente, el héroe legendario, está sin embargo ficticiamente presente en el escenario.

En el drama el material mítico es reelaborado tanto en lo que respecta a los personajes y sus caracteres (héroe épico y héroe trágico no son lo mismo) como en lo atinente a la escena en la que la trama se desarrolla. Las nociones que los enunciados trágicos ponen en tensión ya no son las de un universo mítico en el que los dioses determinan directamente los actos de los hombres. Se trata desde entonces de un mundo humano en el que los dioses intervienen pero donde sus interferencias resultan más complejas y mediatizadas. En la tragedia, los hombres, y solo ellos, son los responsables de sus acciones y decisiones, y esto se entronca con todo un vocabulario técnico y legal que nos conduce a una situación enteramente humana: el héroe debe responsabilizarse de sus actos ante sus pares, ante los dioses, aunque también ante los ciudadanos.

---

26 G. Deleuze (1993), pp. 11-17.

27 J.-P. Vernant, «El dios de la ficción trágica» (1981), en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet (1989), pp. 17-25, en p. 20.

28 Ib., 25.

Esta nueva condición de la figura heroica delimita, pues, una forma subjetiva cuyas características, si bien soportan su escudriñamiento desde una perspectiva psicológica, remiten antes que nada a una subjetividad que, puesta en relación con las prácticas y las formas de organización de la polis ateniense, adquiere entonces un sentido político. Esta tercera dimensión política requiere que nos centremos en ciertos rasgos concretos de esta figura subjetiva sobre la escena teatral, para lo cual abordaremos a título de ejemplo algunos elementos desarrollados en la *Orestía* de Esquilo.

Un elemento fundamental de esta dimensión política radica en el problema de la tiranía, es decir, la imagen del tirano que, asociada a la figura del héroe escenificada por la tragedia en el teatro de la ciudad, permite a los ciudadanos atenienses reflexionar sobre su condición democrática. El problema de la tiranía aparece claramente expuesto en la *Orestía* de Esquilo, representada en el año 458 a. C. e indefectiblemente ligada a los acontecimientos que enmarcan las reformas de Efialtes de 462/1 en torno al aristocrático consejo del Areópago,[29] cuyo poder había limitado las posibilidades de una genuina participación popular. El desarrollo de la trama, centrada fundamentalmente en el ciclo sin fin de las venganzas, nos muestra que tanto en *Agamenón* como en *Coéforas*, la tiranía ha quedado instaurada en Argos de la mano de los crímenes de sangre, una impresión que los coros de ambas tragedias confirman explícitamente.[30]

En *Agamenón,* el término tirano aparece en dos ocasiones,[31] en boca de dos coreutas, en el momento en que el coro de ancianos se disuelve y Clitemnestra y Egisto están imponiendo su tiranía sobre la ciudad. Este uso del vocablo se diferencia del que se hace cuando, a guisa de burla, el coro se refiere a las pretensiones de Egisto de transformarse en «el rey *(týrannos)* de los argivos».[32] Por otra parte, la referencia a los argivos comandados por Agamenón como el león carnicero *(omestès léon)* que destruye Troya lamiendo la sangre tiránica *(haímatos tyrannikoû)* hasta saciarse[33] nos muestra la ambigüedad del término, pues en verdad nunca es inocente su uso en el discurso trágico.

---

29 A. Iriarte (2002), 67-77; J. Gallego (2003), pp. 451-488.

30 Respecto de la imagen de la tiranía que brinda la *Orestía* a los atenienses, cf. J. F. McGlew (1993), pp. 190-196.

31 A. *Ag.* 1355, 1365.

32 Ib., 1633.

33 Ib., 827-828.

En *Coéforas* la ambigüedad se repite: el vocablo aparece en boca del coro aplicado a las deidades ctónicas, en relación inmediata con el término *basileús;*[34] en boca de Orestes, en directa referencia a la forma indigna en que murió Agamenón en tanto rey;[35] y otra vez en boca de Orestes pero aplicado ahora al poder tiránico de Clitemnestra y Egisto.[36]

En el marco de las venganzas de sangre sería esperable la continuidad de este tipo de poder. Sin embargo, el crimen de Orestes cuando asesina a su madre Clitemnestra no dará paso a un nuevo reinado tiránico. Es verdad que así como el ciclo de Agamenón se había cerrado con su impía muerte a manos de su propia esposa, así también el nuevo ciclo heroico parecería de antemano estar predeterminado por idéntica lógica. Pero el público presente en el teatro verá con el desarrollo de la trama de las *Euménides* que no tiene por qué esperar la continuidad de la justicia privada, el ciclo de los crímenes de sangre y la tiranía.

Como se sabe, todo esto hallará su punto de culminación en la propia Atenas. En *Euménides* Orestes es juzgado por el primer tribunal humano fundado por Atenea. Su derecho, y con este el de su padre, triunfa sobre el de la madre. Atenea vota a favor suyo y declara sin ambages que lo masculino debe imponerse sobre lo femenino: la ley del matrimonio es ley fundamental de la polis.

Orestes puede entonces regresar a su Argos natal, ciudad ahora aliada a Atenas. ¿Volverá simplemente para ocupar el lugar dejado vacante tras la muerte de su padre? Ciertamente, el cierre del drama transcurre plenamente en Atenas, y por ende no evoca lo que ocurre desde entonces en esa Argos construida por la tragedia. Pero el mensaje que se desprende de los versos finales de *Euménides* implica la conformación de una oposición, resuelta de antemano, entre Atenas y la tiranía: mientras que esta se asocia al despotismo y la anarquía, aquella resulta su absoluto contrario.[37]

¿Orestes, pues, volverá a su tierra para transformarse en un «león en la casa», tal como lo fue su padre? En efecto, en *Agamenón* el itinerario

34 A. *Coef.* 358-359.
35 Ib., 479.
36 Ib., 973.
37 A. *Eum.* 527, 696.

vital del rey se nos muestra bajo la imagen de un león que va creciendo en el hogar hasta transformarse en un sacerdote de Ate. Como ha señalado Bernard Knox, la figura del león aplicada a Agamenón nos muestra a un personaje que crece dentro de la ciudad hasta llegar a ser no un rey sino un tirano.[38]

La restitución de Orestes a su lugar de heredero[39] no dejará las cosas como estaban antes de la partida de Agamenón hacia Troya. En primer lugar, el ciclo de las venganzas privadas parece definitivamente cerrado. Pero, en segundo lugar, el poder de Orestes una vez restituido al frente de su *oîkos* y su polis ya no podrá ser el de un tirano. La justicia colectiva que lo ha absuelto en Atenas de la culpabilidad por el matricidio exigirá que desde entonces sea la polis la que se sitúe por encima de los hombres. Para decirlo utilizando palabras de Carles Miralles:

> La tragedia griega, ofreciendo al comienzo una visión nueva, compartida, una ilusión que refunda y pone en cuestión a los héroes de la tradición, traduce, al final, una desilusión colectiva, brevemente: la imposibilidad del heroísmo. Porque los antiguos héroes vueltos a la vida no han podido resistir a la mirada frente a frente de toda la ciudad: una mirada que los encierra en sí mismos enfrentándolos a una realidad que pone en evidencia su crisis sin remedio ante el juicio de la ciudad, a los ojos de los espectadores.[40]

En efecto, la *hýbris* del héroe, su soledad ante el desenlace trágico sin poder hallar el camino de su salvación, su impotencia para mostrar su carácter de héroe ante la inminencia de la caída, todo esto desarrollado ante los ojos de los atenienses pone en escena la imposibilidad del heroísmo en el marco de la ciudad democrática. Esta imposibilidad constituirá el terreno sobre el cual se fundará, por contraste, el advenimiento de una subjetividad colectiva como trama política de la comunidad ciudadana.

Se trata, en rigor, de una paradójica imposibilidad, pues estos héroes trágicos, a pesar de remitir al pasado, un pasado ciertamente mítico, evocan en realidad una situación simbólica y son, por consiguiente, contemporáneos de quienes los contemplan, es decir, cobran existencia en la escena teatral. De allí la paradoja de esta figura heroica. El héroe trágico queda

---

38 A. *Ag.* 716-736. B. Knox (1952); recientemente, A. Coppola (1997).
39 Cf. C. B. Patterson (1998), p. 143.
40 C. Miralles (1992), p. 75.

finalmente subordinado a la ciudad: la tiranía sucumbe; el heroísmo deviene algo imposible. Lo comunal se superpone a lo individual; las fuerzas dispersas del mundo aristocrático quedan emplazadas en virtud del advenimiento de la fuerza política colectiva del pueblo.

Las imágenes del héroe trágico que la tragedia construye de cara al público reunido en el teatro nos sitúan, entonces, ante una figura tiránica que no puede tener lugar en la ciudad democrática. Su presencia solo puede adquirir la forma de la representación de una ausencia que cumple un papel fundamental en el diseño de formas de pensamiento sobre las prácticas políticas, pues, como había propuesto Diego Lanza:

> En la representación del tirano, un aspecto específico aparece: su personaje constituye un punto de encuentro entre la polis verdadera y la *micropolis* de la interioridad individual. No se pueden considerar más estos dos niveles como si fueran paralelamente análogos, y el juego de las correspondencias se transforma en un juego de resonancias que se ponen de relieve recíprocamente subrayando el carácter «político» de la representación trágica.[41]

El tirano bajo la máscara del héroe oficia, así, como una especie de espejo en negativo de la comunidad ciudadana y sus valores políticos. Si bien es verdad que los espectadores hallan en la escena trágica las trazas singulares y angustiantes de un proceso subjetivo de toma de decisiones que tiene en la figura del héroe a un sujeto responsable de sus actos, no es menos cierto que esta identificación queda al mismo tiempo confrontada con el hecho de que el advenimiento de la comunidad ateniense como sujeto político es un efecto de prácticas de decisión democráticas y colectivas, y no tiránicas e individuales como ocurre por lo general en el caso del héroe trágico.

La individualidad del héroe trágico queda así contrastada con el espacio público de la ciudad y con el carácter colectivo de las prácticas políticas atenienses. Es justamente con respecto a esta concepción de la acción política colectiva que la condición tiránica del héroe trágico permite a la ciudad democrática reflexionar sobre su propia condición. Esta figura pone también de manifiesto el estatuto mismo del héroe trágico enfrentado a la ciudad: exhibición y rechazo constituyen los modos habituales de

41 D. Lanza (1997), pp. 45-46.

la existencia trágica en la representación teatral,[42] pues ante la mirada de la multitud ateniense el tirano está condenado de antemano a perecer.

De este modo, el héroe trágico, tras haber devenido en tirano frente a la comunidad reunida en el teatro, sucumbe ante el poder colectivo encarnado por la ciudad, la misma que ha estado observando sus dilemas y su caída. Así, el héroe trágico oficiaría ambiguamente tanto de antítesis política del ciudadano democrático, puesto que este solo tomaba decisiones como parte de una organización colectiva, como de metáfora del mismo, en tanto que el proceso subjetivo atravesado por el héroe operaría como recurso de pensamiento de los factores implicados en toda toma de decisión.

Este dilema expuesto en el teatro manifiesta los alcances de una encrucijada en la que resultará inevitable optar por alguna de las alternativas. La situación se plantea como una escisión del agente que encuentra en el discurso trágico un modo activo de reflexión que al exhibirse en el teatro aparece con capacidad para dejar sus improntas en la ciudadanía ateniense. En efecto, la división a la que queda sometido el héroe trágico resulta un índice de cómo ocurre esa tensión en todo proceso subjetivo de toma de decisión. El ciudadano democrático en tanto componente de un cuerpo político colectivo resulta el interlocutor de este mensaje, pues se trata de un agente cuya voluntad y cuya responsabilidad políticas se constituyen precisamente en torno al problema de la decisión. En definitiva, la interpelación puede producirse porque tanto el héroe en la tragedia como la comunidad ciudadana en la práctica política se encuentran transidos por la escisión.

En tanto el discurso trágico produce formas simbólicas con capacidad para procesar activamente la división del agente, lo que transcurre y está presente en este proceso podría considerarse como una suerte de balance de la condición del ciudadano ateniense. Podría decirse entonces que la situación del ciudadano en la Atenas democrática es trágica, porque su condición no es la tensión de un desenlace: su situación ante un dilema es tomar una decisión. Es decir, transita de una decisión a otra decisión con-

42 P. Vidal-Naquet, «Esquilo, el pasado y el presente» (1982), en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet (1989), pp. 97-121, en p. 103.

quistando soluciones que no son definitivas sino precarias y contingentes. La tragedia, en este sentido, es la promesa de poder sostenerse en el propio dilema.

He aquí una coincidencia entre la condición del ciudadano ateniense y la función trágica insospechada por el Platón de *Leyes* al que evocábamos al inicio de nuestro recorrido. Pensador este más obsesionado por el control de la voz que debía imponerse en el ágora de la ciudad ideal que atento al reconocimiento de la tensión decisoria como una de las claves de la función política.

Resumiendo, desde la triple dimensión estudiada en esta primera parte, la función política del teatro aparece como incontestable. Al tiempo que el análisis de dicha función detecta en ella espacios de subjetividad difícilmente clasificables dentro de la estricta racionalidad que requiere el orden político. Como anunciábamos en un principio, el escenario ático acoge un particular diálogo entre caos pasional y organización cívica, conexión crucial a la que atenderá la segunda parte de nuestro recorrido.

2. Aunque la tragedia es también anti-política

En las últimas décadas, la dimensión política de la tragedia se ha explorado con constancia,[43] compensando el vacío que, desde la perspectiva histórica, habían creado los estudios tradicionales, fijados en la asociación exclusiva del teatro con el universo irracional de las emociones al que parecía remitir la noción aristotélica de *kátharsis*. Sin embargo, la perspectiva histórica y la, digamos, filológica/filosófica, lejos de complementarse, crearon, a partir de la década de 1980, dos corrientes metodológicas paralelas y, en ocasiones, claramente enfrentadas.[44] Por tomar algunos ejemplos, destacaremos, desde la perspectiva filológica, el conocido ensayo que William B. Stanford consagró a estudiar los procedimientos

43 Aunque en la década de 1950 se publican con cierta regularidad trabajos desde este enfoque (véase S. Saïd (1988), p. 447, para Esquilo, p. 471, para Sófocles, y pp. 490-491, para Eurípides), dicho enfoque se presenta como tendencia dominante a partir de 1970 hasta la actualidad. Por su carácter pionero en lo que a trabajos en lengua castellana se refiere, señalaremos la tesis de C. Miralles (1968).

44 Ver el trabajo de J. Griffin (1998).

mediante los que los «poetas serios» estimulaban afectos y emociones para «liberar» a sus espectadores;[45] mientras que el alemán Christian Meier, sistemática y prontamente traducido al inglés y al francés, destaca entre la enorme bibliografía como representante de la perspectiva política del teatro trágico con su obra *Sobre la tragedia griega como arte político.*[46]

No obstante, por los mismos años y también desde la Filología, unos pocos autores se esfuerzan por minimizar la distancia entre las aproximaciones histórica y filosófica-filológica haciéndolas coexistir.[47] Así, los análisis de Charles Segal relacionan con especial maestría las dimensiones emocional y reflexiva del fenómeno trágico con el doble efecto, visual y oral, que aporta como novedad este espectáculo. Desde su perspectiva, la dimensión oral provocaría la respuesta física y emocional del público, mientras que la visual le facilitaría una distancia crítica:

> Aunque la tragedia opera con el material que el mito le ofrece, está en deuda también, de forma indirecta, con la visión racionalista de la *theoría* [conocimiento mediante visión], que deriva de la filosofía jónica, ya que presupone una noción subyacente de descubrimiento y despliegue visual de un naciente orden del mundo, dentro de un espacio geométrico neutro donde las relaciones entre fuerzas en conflicto y energías pueden examinarse y comprenderse. […] Los fines de la tragedia, como la forma de la ciudad-estado que la cobija, deben muchísimo a esta confianza en el poder de la mente para dar forma a la *theoría* y organizar tanto el mundo físico como el humano en términos de modelos visuales de inteligibilidad.[48]

Segal, a lo largo de una obra dedicada a la tragedia como género mezcla de oral y escrito (de audición y visión), insiste en el arraigo profundo de dicho género en el momento histórico que lo inventa, al tiempo que subraya la dimensión transtemporal que le aporta su poderosa evocación del universo afectivo.[49] Pues bien, esta es la doble dimensión del teatro ático, al tiempo universal y muy centrado en su época, al hilo de la que se

---

45 W. B. Stanford (1983). En la misma línea y época, Taplin (1983).

46 C. Meier (1991), 1.ª ed. Múnich, 1988. Para la cuestión de la tragedia como fuente de información sobre la política ateniense, véase P. Vidal-Naquet (2002) y el comentario de A. Iriarte (en prensa).

47 Véanse también los análisis de D. Lanza a los que nos hemos referido en la n. 7.

48 C. Segal (1993), p. 230.

49 Destacaremos dos de sus obras: C. Segal (1986) y (1987), siendo esta última una recopilación de artículos especialmente representativos de su pensamiento agrupados especialmente para la edición francesa.

estructura la reflexión de Nicole Loraux sobre la tragedia en cuya consideración nos demoraremos casi hasta el final de nuestro capítulo.

Al igual que Segal, Loraux considera la distinción aristotélica entre *léxis* y *ópsis,*[50] o sea, la dimensión al tiempo visual y acústica del teatro. Pero, contrariamente al helenista americano, Loraux privilegia la dimensión acústica. En esta línea, subraya, por un lado, el impacto de las palabras y sus significados, por otro, se fija en el sonido del espectáculo teatral, mezcla, como veremos, de lira apolínea y de dionisíaca flauta.

Nos referimos, en concreto, al ensayo que Nicole Loraux empezó a gestar durante el curso 1989-1990.[51] Aquel año, su Seminario dedicado a los «Modelos de la ciudad griega» tomó por subtítulo «La tragédie et le non-politique (voire l'anti-politique)» y se desarrolló al hilo de una hipótesis y una pregunta. La hipótesis era que «la dimensión paradójicamente política de la tragedia consistiría en escenificar todo aquello que resulta amenazante para el orden cívico». En cuanto a la pregunta, indagaba «de qué manera el papel político del género trágico presentaba a un público de ciudadanos lo que la más estricta definición de político expulsaba hacia los márgenes de la ciudad».

En 1994, año en que la enfermedad bloqueó la capacidad de trabajo de Nicole Loraux, el manuscrito sobre el tema estaba ya estructurado, aunque no vio la luz hasta el año 1999, bajo el título *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque.*[52]

Una crítica retrospectiva de la «elaborada» adaptación de las *Troyanas* de Eurípides que Jean-Paul Sartre presentó en París en 1965,[53] constituye el punto de partida de este estudio consagrado a mostrar que «la voz enlutada» —la expresión oral del duelo— es uno de los principales *sous-textes*

---

50 Sobre todo, Arist. *Poet.* 1450a 8-14.

51 Por supuesto, las reflexiones de nuestra autora sobre la tragedia atraviesan toda su obra y se concentran fundamentalmente en tres volúmenes: N. Loraux (1985), (1990) y el ensayo al que ahora vamos a referimos. Para una buena síntesis de esta aproximación, véase J. Alaux (2005).

52 N. Loraux (1999). La falta de precisión en las notas, en absoluto habitual en la obra de Nicole Loraux, indica que se trata de una publicación cuya forma definitiva no llegó a presentar al editor. Cf. la reseña de A. Iriarte (2000).

53 J.-P. Sartre (1965).

del texto trágico. Tal es la arriesgada incursión en el mundo contemporáneo que desvela el interés de este ensayo por superar el análisis de la tragedia ática como simple texto para abordarla como verdadero teatro, es decir, considerando ante todo el efecto que causa en un determinado público.[54]

De las *Troyanas* de Sartre Nicole Loraux considera cómo el filósofo francés modifica la más lírica de las obras de Eurípides en aras de un mensaje estrictamente político. En ese sentido, la lectura sartriana se revela como paradigma de una tendencia a leer la tragedia griega en clave de oposición política. Tendencia triunfante en los años sesenta y setenta, pero que no sobrevive largo tiempo.

Así, la atenta espectadora teatral, pero también traductora y realizadora de obras teatrales,[55] que fue Loraux constata que las representaciones de tragedias realizadas en el moderno Occidente en los años 80 y 90 recurrían a las piezas áticas menos como arma ofensiva que como expresión de un tipo de voces tradicionalmente acalladas por lo político:

> En un mundo en donde los propios desgarros parecen oscuros y en el que ya no se consigue ser maniqueo con tranquilidad, las manifestaciones de duelo se han convertido si no en un arma de combate al menos en la única arma de un combate desarmado o sin esperanza. Ocurre que, como en las *Troyanas* en donde el dolor de Hécuba se duplica con el de Andrómaca, dicho duelo es a menudo el de las madres y para evitar una lista que podría ser larga me contentaré con evocar las manifestaciones silenciosas de las madres argentinas, esas *Locas de la Plaza de Mayo* cuya ronda, a la vez justiciera y enlutada, ha seguido el mundo entero.[56]

En este primer momento del ensayo, creemos reconocer la voz de Nicole Loraux como autora de *Madres en duelo,* texto de 1990 en el que la tragedia se había observado desde su contraposición con las normas a las que, a partir de las leyes de Solón, la polis sometió la expresión del llanto femenino. En términos de Loraux:

---

54 N. Loraux (1999), p. 10.

55 Así, la puesta en escena de la *Hécuba* de Eurípides, en el Teatro de Gennevilliers, en febrero de 1988. La traducción de dicha obra fue publicada en *Classiques en poche* de Les Belles Lettres (Méridier [ed. 1999]), con introducción y notas de Jean Alaux.

56 N. Loraux (1999), p. 26.

> hay reglamentos cívicos para una cotidianidad sin riesgo y escenas de lamento que la tragedia puede desarrollar más allá de lo permitido por la ciudad en la vida real: a las llorosas madres se les permite formar un coro para instalar su dolor en el teatro, a condición de que lloren por los guerreros presentados como ciudadanos modelos por el jerarca Adrasto, en su elogio fúnebre. Así, la tragedia se distancia un poco de las normas, pero, esencialmente, la ortodoxia [de la polis] se mantiene viva.[57]

Unos capítulos más adelante, Nicole Loraux insiste en la idea de que la representación trágica purgaría al espectador de las pasiones que le atrapan como individuo para fomentar su condición de ciudadano:

> … la ciudad quiere vivir y perpetuarse sin discontinuidad, es importante que los ciudadanos no se desgasten llorando. Entonces, expulsados tanto del Cerámico como del ágora —del cementerio oficial y del espacio político—, los restos resistentes a todo tratamiento refluyen en el teatro, *intramuros* pero a buena distancia del uno mismo cívico, y la representación del duelo, de su magnitud y sus aporías habita la tragedia, porque el género trágico dramatiza, para uso de los ciudadanos, lo esencial de las exclusiones efectuadas por la ciudad.[58]

En lo que a la tragedia se refiere, tal es la apuesta teórica de Loraux en *Madres en duelo*. Pero el enfoque cambia ligeramente y se enriquece mucho cuando, como recordábamos hace un momento, en *La voz enlutada* asocia el funcionamiento trágico a la noción de anti-político. En este libro final, el reconocimiento de las coincidencias que se dan entre representación teatral y actividad política no impide que prevalezca la certeza de que «ni la política griega es teatro, ni la tragedia es únicamente política».

Electra, la pura expresión, en los tres grandes trágicos, del duelo perpetuo, del llanto que no cesa de reclamar venganza, se impone como una señalada encarnación del carácter anti-político de la tragedia; es decir, «de todo aquel comportamiento que desvía, rechaza o pone en peligro, conscientemente o no, los requisitos y las prohibiciones constitutivas de la ideología de la ciudad».[59]

En Atenas, la polis que se propone a sí misma como única instancia de inmortalidad para los suyos a través de la retórica de la oración fúne-

---

57 N. Loraux (1990 [= 2004]), p. 82.
58 Ib., p. 21.
59 N. Loraux (1999), pp. 45-46.

bre,[60] el teatro recuerda insistentemente la conflictividad de lo político rechazada por el discurso oficial. La representación trágica habilita un espacio para el desesperante «canto alírico» con el que las mujeres expresan el duelo por los muertos que la ciudad ignora;[61] un espacio que puede ser el de «l'autre de la politique» pero también el de «un politique autre»,[62] en el que la asunción del conflicto reemplaza al consenso cívico como eficaz elemento unificador.

Sin duda, la relación que la tragedia mantiene con lo político es tan intensa como paradójica. Una particularidad reflejada en el propio sonido del espectáculo, que Nicole Loraux nos enseña a escuchar como el resultado «de la inquietante complicidad» entre lo apolíneo y lo dionisíaco, entre la lírica y luminosa expresión apolínea y los extraños acentos de un lamento cantado. Así, la tragedia se configura como una «mezcla de voces»[63] de la que la heroína Casandra, al tiempo plañidera del sereno Apolo y profetisa con aires de bacante, sería el emblema por excelencia.

Esta nueva percepción del fenómeno trágico es la que induce a Loraux a corregir su adhesión a la idea aristotélica de *kátharsis* según la cual «la representación trágica purgaba al ciudadano de las pasiones del individuo».[64] Entre *lógos* y *phoné*, entre evocación de la política y comportamientos antipolíticos,[65] la voz disonante de la tragedia no educaría a los espectadores como integrantes de la comunidad cívica; por el contrario, los aislaría en sus propias individualidades.

Los términos en los que Loraux expresa su desacuerdo con quienes ven en el teatro ático un hecho predominantemente político son los siguientes:

> «Para quien quiera entender el género trágico, la pertinencia de la noción aristotélica de purgación no se despliega tanto en el plano de lo público como colectividad cívica, cuanto en lo referido al espectador como individuo: en cierta forma, el graderío del teatro aislaba en lugar de unir, *tò théatron* no designaba una colectividad».

---

60 Ib., p. 57.
61 Ib., pp. 87 y ss.
62 Ib., pp. 40-41.
63 Ib., pp. 111 y ss.
64 Ib., p. 129, en donde alude a la perspectiva, más política, defendida en *Madres en duelo*.
65 Ib., p. 121.

Y, un poco más adelante, insiste:

> A partir del momento en que la tragedia elige como protagonistas individualidades singulares, como los héroes del mito o de la epopeya; a partir del momento en que escenifica la exaltación de Casandra, el suicidio de Áyax o la locura de Heracles, ¿a quién debemos imaginar que se dirige? A mi modo de ver, los espectadores de la tragedia griega eran solicitados individualmente o colectivamente menos como miembros de la colectividad política que como parte integrante de la colectividad en modo alguna política que es el género humano o, dándole el nombre trágico, la «raza de los mortales».[66]

En otras palabras, mediante la evocación del duelo, la purgación trágica

> turbará al espectador, le incitará a superar su pertenencia a la comunidad cívica para asir su pertenencia, más esencial, a la raza de los mortales. Pues esta es por siempre la última palabra de lo que canta, para el espectador más que para el ciudadano, la voz enlutada de la tragedia.[67]

En definitiva, para Nicole Loraux el teatro dionisíaco es una institución cívica abocada a hacer oír las emociones que otros discursos institucionales ocultan, acallan a fuerza de ignorarlas. De tal manera que, desde la perspectiva en la que la helenista francesa nos sitúa, la dimensión afectiva y emocional, precisamente en su condición de «anti-política», viene a ampliar la noción de «lo político».

La tragedia, en su obstinada oposición al olvido de la afectividad prescrito por lo político, tiene mucho de lo que Jean Alaux ha dado en denominar «negatividad positiva», en la medida en que «el imaginario trágico se construiría al mismo tiempo sobre la crítica de las representaciones cívicas, que niegan la parte oscura del ciudadano, y sobre la transfiguración poética de las fuerzas negativas propias del individuo…».[68]

Indispensable para la fortaleza de los atenienses resultaba, sin duda, verbalizar el conflicto, manifestar «la parte oscura del ciudadano», en el poético certamen del teatro trágico ateniense; es decir, en el más autóctono de aquellos «concursos y festividades» que la célebre loa de Pericles a su admirada ciudad evocaba[69] como uno de los grandes orgullos de la Atenas democrática.

---

66 Ib., pp. 130-131.
67 Ib., p. 137.
68 En un estudio sutil que el autor presenta generosamente como ampliación de la perspectiva de N. Loraux: J. Alaux (2007), p. 26.
69 Según Th. II 38-39.

La tragedia no es un discurso de unidad o consenso que evocaría los contenidos cívicos de la ideología oficial. El modo en que los enunciados del discurso trágico elaboran una serie de elementos propios del género pone en escena el problema del conflicto, ese conflicto que se define como anti-político. La tragedia habilita así un pensamiento que es otro respecto de las representaciones cívicas. No es un pensamiento que reflexione sobre cuestiones que inmediatamente puedan asociarse con la política de la unidad, sino que la tragedia pone en escena los desgarramientos sin sutura que la ideología del consenso erradica, el canto fúnebre que no cesa. Ese otro de la política, o esa política otra, tiene por base a la división.

Y es que —como hemos querido demostrar— el ejercicio de la ciudadanía, con la constante crítica política que dicha actividad entrañaba en la Atenas clásica, y la sentida emotividad inspirada por el drama se manifestaban inextricablemente unidos en el original ruedo del teatro trágico inventado por los atenienses.

CAPÍTULO 5
SOFÍSTICA, RETÓRICA Y DEMOCRACIA

Domingo Plácido
(Universidad Complutense de Madrid)

Resulta desde luego evidente en la actualidad que en la Historia intelectual de Grecia no se deben establecer momentos más destacados que otros, al modo de lo que ocurría con las periodizaciones del neoclasicismo y, concretamente, de Winckelman, donde antes y después del «estilo bello» se habla de «arcaísmo» y «amaneramiento». La importancia cultural y representativa de Arcaísmo y Helenismo no necesita ya ninguna defensa, pues las creaciones en ambos casos han resultado clave, tanto por lo que significan como componentes del «modelo clásico», como por la necesidad de su conocimiento para comprender la totalidad del proceso de formación cultural de la Grecia antigua y su proyección. Desde el mundo romano, la cultura griega se presenta como un todo. Sin embargo, ya desde el mismo mundo helenístico se reconoce la tendencia a recuperar la época de apogeo de la Atenas democrática. Tal tendencia ha colaborado a la configuración de un modelo y, por ello, a crear a su alrededor un cierto inmovilismo propenso a la idealización. Sin embargo, la aproximación crítica a ese periodo pone de relieve que el momento democrático posee rasgos originales, que solo pueden valorarse plenamente al evitar la idealización y profundizar en su realidad histórica, tan conflictiva y dinámica como cualquiera otra. No es casualidad que el momento democrático sea el que sirva de escenario para las manifestaciones más destacadas del espíritu humano en la Antigüedad, sobre todos aquellas en las que resulta más trascendente la participación colectiva, como el teatro y la oratoria. En este caso, ade-

más, no se trata solo de una manifestación que requiere un ambiente político favorable a la libertad intelectual, sino que en sí misma tiene toda su razón de ser solo en la democracia, que es donde la intervención de los oradores adquiere todo su sentido como instrumento útil para el funcionamiento del sistema. La oratoria pública no recuperó su sentido histórico, tras la caída de la democracia ateniense, hasta la implantación de los sistemas parlamentarios de las democracias contemporáneas.

1. La Retórica antes de la democracia

En las primeras comunidades griegas conocidas por las fuentes literarias, se constata la presencia de prácticas políticas relacionadas con la Retórica. Se trata ya en ellas de ejercer influencia sobre las decisiones colectivas a través del uso de la palabra. Ello quiere decir que ya en los tiempos sucesivos al final de la Edad del Bronce, a partir de los Siglos Oscuros, cuando se organizan las formaciones políticas que caracterizan el hecho griego como algo diferenciado de los estados despóticos que en general predominan en el mundo mediterráneo, las que se identifican con las instituciones de la *pólis,* las manifestaciones intelectuales relacionadas con ella atribuyen un papel protagonista a la opinión de las poblaciones consideradas como una entidad con personalidad propia. Desde que florecen las nuevas formas de 'realeza', las que se denominan en griego con el nombre de *basileía,* resulta patente que el papel de las masas populares no puede dejar de tenerse en cuenta, por muy manipulada que se encuentre. La presencia de la opinión colectiva, que permite hablar de una cierta forma de democracia, al menos en el aspecto formal, desde los orígenes de las instituciones políticas griegas, se encuentra en cualquier caso sometida a las tensiones procedentes de las relaciones sociales propias de una estructura de clases en formación. Por eso, en tales momentos identificados con los orígenes del Arcaísmo, resulta tan determinante el papel de los «maestros de verdad»,[1] entendidos como intelectuales encargados de establecer la opinión admitida como verdadera en la formación de un corpus ideológico que sirva de base para la integración de las relaciones sociales, en un proceso en el que

1 M. Detienne (1967).

la palabra sacra del adivino se sustituye por la Retórica en que se apoya el uso de la palabra como instrumento de dominación en las Asambleas.[2]

En efecto, la oratoria aparece como un eficaz instrumento de control y orientación desde los poemas homéricos, a pesar de que sin duda el sistema en ellos representado no pueda calificarse como democrático. Las formas en las que la persuasión puede funcionar dependen de las circunstancias propias de la Asamblea aristocrática. Desde luego, los oradores que intervienen en el Consejo y la Asamblea son siempre los *basileîs,* de modo que incluso la intervención de Tersites se ha justificado sobre la base de que pertenecía a la aristocracia en un grado no bien determinado.[3] Para ello habría que pensar en un escalonamiento jerárquico dentro de un sistema seguramente basado en la existencia de una serie de grados dentro de una red de relaciones de tipo clientelar. En cualquier caso, el episodio de Tersites, en que un individuo, cualquiera que fuera su posición social exacta, resulta castigado físicamente y vilipendiado en el plano de su prestigio moral por haber osado disentir de la opinión de los altos representantes de la colectividad, deja bastante clara la función de la Retórica como instrumento de persuasión, no de discusión, en un ambiente en que siempre parece posible que el poder termine apoyándose en la coerción derivada de la fuerza física o simbólica.

En este sentido, puede admitirse que el consentimiento de la colectividad, por muy orientado y manipulado que se hallara, no dejaba de tener un peso en las decisiones políticas y en la posición de los poderosos. En ello se apoya la idea de que las cualidades relacionadas con la Retórica proporcionaban a los «reyes» prestigio entre sus pares y contaba como factor para la configuración de su imagen ante el pueblo de los *laoí,* las masas que llevaban el peso de los combates colectivos en la guerra y constituían la base de la producción en relaciones de tipo tributario con los señores o príncipes que ejercían el poder político y la dirección de las campañas militares. En algunos casos, las cualidades oratorias se destacan de modo específico, sobre todo cuando los reyes se apartan por su edad de la práctica directa de la guerra. En este aspecto destaca la figura de Néstor y sus palabras que fluyen como la miel, por las que se le elogia en

2 M. Detienne (1967), p. 95.
3 C. Coulet (1996), p. 40.

Ilíada (I 248): «De él, de su lengua, más dulce que la miel la voz le fluía».[4] La autoridad militar de quien lleva al pueblo a la victoria, por la que las ventajas alcanzan a la colectividad, permite la sublimación de las cualidades ahora derivadas del poder mismo, de modo que se acreciente el encanto de las palabras, tanto como para que en esas circunstancias sean eficaces por sus propias cualidades,[5] por lo que tienen una fuerza manifiesta en múltiples ambientes. Desde los mismos poemas homéricos se define de este modo la proyección de la palabra, como instrumento oral y directo, en el conjunto de la vida social. Pero serán los organismos colectivos en los que se apoyará el nacimiento de la democracia donde se manifieste la habilidad de los mejores, paralelamente al combate. En el momento de evaluar las virtudes de los héroes, junto a las que se despliegan en el campo de batalla, se señala el valor de las palabras en el Consejo (*Il.* XVI 627-631).[6]

De este modo, las prácticas dirigidas a lograr la persuasión en la poesía homérica revisten unos caracteres específicos.[7] Parece evidente que, por mucho que el escenario de los poemas homéricos y la Guerra de Troya pueda corresponder al panorama geopolítico de finales de la Edad del Bronce y a la época de los grandes conflictos entre imperios despóticos,[8] el comportamiento político real, tanto de los *basileîs* como de los *laoí,* corresponde más bien a los momentos de desarrollo de la *pólis* y a la definición de la disyuntiva entre *áristoi* y *dêmos,* cuando este representa una comunidad con suficiente entidad como para hacer necesario que la política de los primeros esté marcada por las necesidades de los miembros del segundo. De este modo, el héroe cobra todo su sentido cuando se perciben sus relaciones con los *laoí,* cuando busca su aprobación o pretende satisfacer sus necesidades con ánimo de conservar su propio prestigio ante la colectividad, a través del desempeño de su función como 'pastor de pueblos', *poimèn laôn.*[9] En la perspectiva de la Historia de Grecia de los siglos sucesivos, el elemento comparativo usado más frecuentemente es el de las

4 Traducción de J. García Blanco y L. M. Macía, Madrid, CSIC, 1991.
5 A. López Eire (1988), p. 738.
6 J.-A. Dabdab (2006), p. 127.
7 J. Haubold (2000).
8 J. Latacz (2003), pp-195-199.
9 J. Haubold (2000), p. 10.

Asambleas del pueblo en armas conocidas en Macedonia. Antes de las conquistas de Alejandro y, por tanto, antes de los procesos de fusión que permitieron la formación de los estados griegos despóticos de la época helenística, donde cobra de nuevo protagonismo la comunidad de los *laoí,*[10] la realeza funcionaba allí, al parecer, sobre el apoyo de las comunidades campesinas dependientes, cohesionadas a base de las concesiones de los poderosos adobadas con los discursos militares.[11]

Por parte de unos y de otros, el hecho de que exista una colectividad dependiente con cierta capacidad de decisión impone en la actuación de los poderosos ciertas pautas que conducen a la necesidad del uso de la persuasión, de modo que esta sea más eficaz que el uso de la fuerza, sin que esto quiera decir que la misma se encuentre ausente. La importancia del uso de la palabra se pone de relieve en la trascendencia que tiene en la Historia de Grecia desde los orígenes conocidos la utilización de mito, como instrumento oral creador de un corpus de referencias en las que se contiene todo el entramado ideológico de la sociedad aristocrática en formación.

La Persuasión, *Peítho,* se erige así en divinidad determinante en las relaciones entre seres humanos, dado que, si bien parece en principio afectar a los comportamientos entre los distintos sexos, como instrumento del varón para disponer del amor de las mujeres, sin embargo, en Atenas, se atribuye su culto a la época de Teseo, en unión con el de Afrodita Pandemo (Paus. I 22, 3), en relación con la formación del sinecismo, es decir, con la creación de las estructuras políticas de la ciudad. En esa línea, como derivación dentro de la *pólis,* el sofista Gorgias piensa que la Persuasión, que él define como el objeto de la Retórica, según Platón (*Gorg.* 452de), es la que proporciona a quien la posee la libertad y la capacidad para mandar sobre los demás, ya que capacita para persuadir por medio de la palabra a los jurados y a los miembros del consejo y de la Asamblea, en toda reunión de naturaleza política y ciudadana, de modo que confiere todo el poder al que sepa persuadir a la multitud. En el texto platónico se señala el final del tránsito histórico de la sociedad de los orígenes a la *pólis* a la de

10 P. Briant (1982), pp. 108-121.
11 P. Briant (1995), pp. 214-220.

la plena democracia del siglo V, contemplada por Platón, desde el siglo IV, en una perspectiva negativa.[12] Para Platón, en el *Sofista,* es evidente la identificación de la sofística con la Retórica.[13]

2. Los inicios de la Retórica en Atenas

Entre tanto, la Retórica se desarrolla en consonancia con las vicisitudes de la *pólis*. Aunque no se trata de un fenómeno exclusivo, ni siquiera originario desde el punto de vista de la aparición de la normativa y de la institucionalización, sin embargo, dadas las características de la ciudad de Atenas desde el sinecismo y de su trayectoria hacia una forma específica de democracia sin estrictos paralelos, además de la situación privilegiada desde el punto de vista de las fuentes y de las posibilidades de su conocimiento, sin duda es en esta ciudad donde es posible conocer las relaciones existentes entre la Retórica y la Democracia, especialmente en las prácticas integradas en los movimientos sofísticos. En líneas generales, los jefes militares destacan por sus cualidades bélicas tanto como por su capacidad para la exhortación a la batalla, de acuerdo con la tradición que ya estaba presente en la épica en personajes como Odiseo, capaz de reconducir a los ejércitos griegos cuando se habían ilusionado con el proyecto de volver a casa, a partir de la compleja propuesta de Agamenón del canto II de la *Ilíada*, en que propone la retirada para incitar al combate (112-140). El efecto positivo de su propuesta tuvo que corregirse con la acción directa de Odiseo, con actitudes diferentes, sobre todo ante Tersites, rebelde que se queda solo gracias al discurso de Odiseo, donde se restablecen las relaciones de poder entre reyes y pueblo. Odiseo se definía así como orador persuasivo (284-332). La tradición continúa a través de la habilidad oratoria de personajes como Temístocles, que, en Tucídides (I 138, 3) amplía su radio de acción cuando se considera digno de admiración para juzgar el presente y conjeturar el futuro, lo que sumaba su capacidad de exposición *(exegésasthai),* verbo que sintetiza las cualidades oratorias con las propias del mando, político y militar. Tal circunstancia se consolida en la ciudad democrática en la figura del estratego, cargo representativo del papel

12 D. Plácido (1985), pp. 43-62.
13 S. Rosen (1983), p. 11.

desempeñado por los miembros de la clase dominante en todo el proceso de consolidación y crisis de la democracia.[14]

Por su parte, Heródoto (VIII 83) presenta al mismo Temístocles en las vísperas de la batalla de Salamina en el momento de dirigirse al ejército reunido con un hermoso discurso *(prosegóreuse eû échonta),* en el que exponía la contraposición entre *tà krésso* y *tà hésso,* lo más fuerte y lo más débil, lo mejor y lo peor, para que se eligiera *tà krésso,* en los mismos términos del programa de Protágoras, cuando ofrezca *tà tòn hétto lógon kreítto poieîn,* hacer más fuerte el argumento más débil,[15] a través del arma representada por la Retórica. A pesar de las dificultades para traducir los términos, es evidente que el orador ofrece «el más fuerte» como argumento en el que debe basarse la decisión de la colectividad. Se verá más adelante cómo Protágoras hará de esa práctica el objetivo de sus enseñanzas de Retórica. Aquí se señala más bien el funcionamiento de la oratoria exhortativa ante el pueblo en armas, en el camino en el que tales procedimientos se transforman en arma de la política de la ciudad.

Así pues, la tradición oratoria hunde sus raíces en las comunidades predemocráticas, pero siempre en regímenes que funcionan con organismos colectivos, el Consejo o la Asamblea, que también prolongan las reuniones del pueblo en armas, que apoya las decisiones de los jefes a través de actos colectivos de aclamación, fácilmente manipulables a través de las relaciones de dependencia clientelar, que someten al pueblo por medio de la confluencia de la explotación y de la persuasión.

3. Retórica y democracia

Sin embargo, el uso de los términos relacionados con la Retórica se consolida en la obra de Platón, en referencia a prácticas políticas vinculadas a la democracia. Tales circunstancias resultan evidentes en *Gorgias* (448d) donde Sócrates defiende la idea de la contraposición de la práctica de la Retórica como instrumento que se erige frente al método socrático mismo, el diálogo, en relación con los modos de comunicación de las ideas

14 D. Plácido (1997), p. 552.
15 A. López Eire (1988), p. 742.

dentro de la ciudad. Sócrates propone el diálogo en que se contraponen las preguntas y respuestas, transposición a una escala intelectual del comportamiento de los *hetaîroi* en el simposio,[16] lo que define su significado político como predemocrático. Para Platón, la Retórica se identifica en cambio con la democracia y es el género que según se dice practica Polo; este defiende la Retórica como instrumento de gobierno dentro del sistema democrático, pues se trata de persuadir a los oyentes en el tribunal, en el Consejo, en la Asamblea y en todas las reuniones en que se trate de asuntos públicos, como se ve en la continuación del párrafo 452d citado.

En principio, la Retórica se identifica como una práctica oral, producto de las circunstancias del momento. Todavía el discípulo de Gorgias, Alcidamante, hace una ardiente defensa de la oralidad y de la improvisación frente a la literatura escrita.[17] Como ocurre con la épica, la difusión de la escritura no significó la desaparición automática de la práctica de la oralidad. Alcidamante practicó el género epidíctico, en lo que seguía la línea propia de un alumno de Gorgias. Fue autor de un *Ulises,* según se señala en el tratado *Artium scriptores* (XXII 16) en el que el héroe discute con Palamedes.

Del mismo modo, la generalización de las instituciones colectivas representativas no significó la desaparición del papel personal de los personajes destacados de la aristocracia. Precisamente, lo que ocurre en la ciudad democrática es que el protagonismo individual se ejerce con mucha más intensidad a través de la Retórica, en detrimento de otros procedimientos, como el evergetismo, por el que personajes del tipo de Cimón ganaban la adhesión de la colectividad,[18] o de los grupos del tipo del representado por la hetería socrática.

Tucídides, historiador del periodo más dinámico de la democracia ateniense, muestra (I 22) que es plenamente consciente de la importancia política de los discursos, de los que dice que reproduce el contenido. Parece cierto que cada político habla con sus características específicas, lo que se puede interpretar alternativamente como muestra de fidelidad o como habilidad para penetrar en los procedimientos de la Retórica de la época.

---

16 L. Rossetti (1976).
17 W. K. G. Guthrie (1971), pp. 311-312.
18 D. Plácido (2006), p. 44.

En cualquier caso, adquieren una importancia definitiva en su concepción de la historia, marcada por dichas prácticas.[19] Con ello, Tucídides no es solo el historiador positivista de los acontecimientos, sino el reflejo de las prácticas culturales vigentes en su época.

En su obra, el personaje más representativo de la vinculación entre Retórica y Democracia es seguramente Pericles. Así se manifiesta en la atribución de tres discursos importantísimos para la comprensión de los primeros años de la guerra y de las formas de pensamiento que subyacen a las posturas de los atenienses, tanto en la política exterior como en la interior. Pero además, de modo explícito, Tucídides hace una defensa de la oratoria en uno de los discursos pronunciados por Pericles (Th. II 40, 2), sobre la base de que la acción necesita del discurso y del debate previo para garantizar la toma de decisiones. La Retórica vuelve a ser punto de confluencia entre la acción política y los mecanismos intelectuales. Por ello, Pericles se presenta, ya en palabras expresadas directamente en la narrativa de Tucídides, como rétor, que destaca por su capacidad para controlar a las masas (II 65), lo que no ocurre con los sucesores. También se refiere a la oratoria de Pericles Plutarco en *Vida de Pericles* (7, 7), donde alude a sus hábitos consistentes en reservarse para grandes ocasiones, y no prodigarse en exceso en la Asamblea, para evitar la saciedad, y en 8, 7, donde recuerda algunas frases cortas consideradas de gran eficacia, al tiempo que se refiere al hecho de no haber dejado ningún texto escrito salvo los de los decretos. Pero se dice también en otra fuente que escribía previamente (Suid., *s. v. Periklês*, y Éupolis, fr. 94 Kock).[20] Del mismo modo, Aristóteles (*Rhet.* I 7=1365a 31) se refiere a su capacidad oratoria tal como se revela en el Epitafio, donde habría hecho una comparación entre la juventud de la ciudad y la primavera del año.

En Tucídides (II 35-46) Pericles pronuncia el Epitafio con el que se hacía el elogio de los muertos en la guerra, donde los políticos solían mostrar sus virtudes como oradores capaces de montar un discurso de aparato basado normalmente en los elementos clave de la ideología de la ciudad.[21] Los discursos reflejan la realidad política no solo por su contenido sino por

19 A. J. Woodman (1988), pp. 11-14.
20 J. P. Rhodes (1986), p. 140.
21 N. Loraux (1981).

lo que *se ve,*[22] por su capacidad de «representación». El mismo Plutarco, en *Vida de Nicias* (3, 1) dice que Pericles no necesitaba la persuasión gracias a su virtud, en lo que transmite sin duda una opinión postdemocrática, vinculada a las tradiciones derivadas de las críticas platónicas. Fueron, según el consenso de los intérpretes, discursos que no se pusieron por escrito,[23] como los de Alcibíades, los de Temístocles o los de Aristides, según Plutarco (*Vita X orat.* I 5). De acuerdo con este autor, el primero en hacerlo sería Antifonte. Es posible que los suyos sean los textos más antiguos conservados en prosa ática salvo la *República de los atenienses* atribuida a Jenofonte.[24]

4. La Sofística

El género representado por el Epitafio suele identificarse con el parodiado en el *Menéxeno,* donde Platón atribuye a Aspasia el discurso pronunciado por Sócrates para imitar la práctica del *Discurso fúnebre,* de modo que aquella se muestra como inventora del discurso sofístico, caracterizado principalmente por falsear la realidad. La base argumental, que los atenienses son autóctonos y los únicos griegos que no proceden de las migraciones, se ve contradicho por la realidad histórica.[25] La Retórica que sustenta el género se inserta así en la corriente de la Sofística, a la que en general Platón contrapone el método dialéctico, como instrumento para alcanzar el conocimiento. No es inocente que Platón atribuya la invención de este otro método a una mujer de origen no ateniense.[26] Suele considerarse que el estilo directamente parodiado por Platón corresponde al del siciliano Gorgias.

La tradición atribuía a Siracusa el papel de cuna de la sofística, a través de la personalidad de Córax, inventor de la Retórica,[27] empleada como instrumento para recuperar ante los jurados democráticos tras la tiranía las propiedades perdidas por la acción represiva de los tiranos. Quien no

22 L. Canfora (2003), p. 14.
23 L. Canfora (1992), p. 380.
24 H. Richards (1906), p. 151.
25 P. B. Manville (1990), pp. 140-141.
26 D. Plácido (2004), pp. 93-98.
27 W. K. G. Guthrie (1971), p. 178.

puede demostrar sus derechos acudiendo a los hechos tiene que hacer uso de la probabilidad. Las normas habrían sido sistematizadas en las publicaciones de Tisias, según Aristóteles (*Rhet.* II 24=1402a17). Protágoras, en la misma obra de Aristóteles (*Rhet.* II 24=1402a23), se incluiría entre los herederos del sistema. Aristóteles piensa en efecto que la famosa frase de Protágoras sobre el argumento fuerte consiste en aceptar dos afirmaciones verosímiles en cada caso y presentar una como más verosímil, *eikós,* que según dice procede de Córax y fue expuesta sistemáticamente por Tisias. Para Aristóteles se trata de una verosimilitud puramente aparente. Para Platón (*Phdr.* 273ab) la teoría de la verosimilitud se traduce en la adecuación a la opinión de la multitud, es decir, en el comportamiento de los oradores en la política democrática. Cabe la hipótesis (López Eire, p. 739) de que el ambiente siciliano potenciara el desarrollo de la Retórica a partir de la actuación de vates del tipo de Empédocles de Agrigento, autor de unas *Purificaciones* que operaban por la palabra, dentro de una concepción órfica del mundo, creadora de la fuerza mágica del discurso. Sin embargo, la potenciación de los instrumentos retóricos se produjo en la transformación política que condujo a la democracia, y su plena realización solo fue posible en la democracia ateniense, donde se reúnen tradiciones procedentes de las diferentes prácticas literarias como la poesía o el discurso religioso. En la democracia se potencian por ello las tradiciones literarias relacionadas con la fuerza mágica de la palabra, al cobrar protagonismo el *dêmos,* capaz de tomar decisiones y susceptible de ser orientado por quienes poseen instrumentos útiles para la persuasión.

De este modo, Gorgias, nacido en Leontinos, en Sicilia, discípulo de Empédocles, ganó gran prestigio en su estancia en Atenas desde su llegada en 427, cuando acudió en busca de apoyo para su ciudad natal frente al imperialismo siracusano. Aunque la misión política no tuvo éxito por el momento, se considera que tuvo gran influjo en el desarrollo de la prosa ática. Fue maestro de Retórica y enseñaba el oficio sobre las bases de la Retórica siracusana. Su estilo y su pensamiento se conocen principalmente a través de sus discursos de aparato, en los que exhibía las características de su magisterio. El fundamento de su teoría retórica estaba en la fuerza de la palabra, tal como se manifiesta en el argumento utilizado en el *Encomio de Helena*. Esta había sido encantada por la fuerza del *lógos* e hizo lo que hizo arrastrada, o por la decisión de la Fortuna, o por voluntad de los dioses o por decretos de la Necesidad o por la violencia (DK82 B11, 6), lo que la

exime de cualquier culpa. Similares son los razonamientos de la *Defensa de Palamedes*, acusado de traición. La defensa se basa en argumentos de verosimilitud. Así, se pregunta quién iba a elegir la esclavitud en lugar de la realeza, lo peor en lugar de lo mejor (DK82 B11a, 14). No sería verosímil que fuera un traidor alguien que se ha caracterizado como *euergétes* (30), como benefactor de la humanidad a través de sus inventos. Los métodos parecen tomados de la poesía, del género en que se manifiesta el poder mágico de la palabra. Por ello sale en defensa del poder del engaño *(apáte)* y proclama que el mejor orador es el que mejor engaña a su auditorio y que este es más inteligente cuanto mejor entra en el engaño. Gorgias reconoce de este modo que el encomio de Helena es desde su perspectiva un juego, *paígnion* (11, 21). La acción de Helena fue en cualquier caso el resultado del efecto de la persuasión, del efecto mágico de la palabra. Los fundamentos teóricos de la posición retórica de Gorgias se reconocen en su escrito *Sobre el no ser* o *Sobre la naturaleza* (B3), donde defiende que nada existe, si existiera no sería comprensible y si fuera comprensible no podría explicarse al otro, en un lenguaje que parece derivado del de la escuela eleática, especialmente de Zenón, pero con objetivos contrarios. Lo único real es el lenguaje y su uso en las relaciones humanas, en la política.

Por su parte, Protágoras suele identificarse plenamente con el momento democrático de la época de Pericles, tanto por los contenidos como por las relaciones establecidas entre ambos personajes.[28] La capacidad de control de las masas atribuida a Pericles encontraría su expresión teórica en Protágoras que alude a la capacidad del orador de hacer fuerte el argumento débil, en un ambiente democrático donde sobre cada tema siempre existen dos argumentos contrapuestos.

5. Retórica y ciudadanía

Sin embargo, desde los primeros momentos de la difusión y consolidación de la Retórica, junto a la actuación de los maestros de oratoria, se define al «rétor» como ciudadano privado que actúa en público con carácter particular, con ánimo de persuadir, elemento fundamental en la demo-

28 D. Plácido (1972 y 1973).

cracia ateniense. Ello da lugar a la doble vertiente del uso de la terminología, en la que los maestros se conocen más frecuentemente como «sofistas», que derivan hacia la actividad profesional, dedicada a la enseñanza de aquellos que pretenden ser «ilustres en la ciudad», y estos mismos, ciudadanos con aspiraciones políticas dentro del sistema democrático. Sin embargo, entre los profesionales y los ciudadanos se produce un proceso de confluencia que se completa en el siglo IV, en figuras como Lisias o Demóstenes. Estos se reconocen más habitualmente como rétores.

De este modo, junto a los sofistas, no ciudadanos que vivían de la actividad profesional de enseñar la «virtud política», los rétores atenienses pertenecían a familias nobles,[29] conscientes de que su peso político ahora pasaba por convencer a las masas en los organismos colectivos. En la época de Protágoras eran estos nobles los que aprendían de los sofistas, al haber elegido promocionarse en la ciudad a través de los procedimientos que ofrecía la democracia, frente a quienes habían elegido el socratismo y consideraban que el debate político se llevaba a cabo en la *hetain'a.*[30] La Retórica era por ello una actividad propia del ciudadano. Los deberes del rétor se definen en Aristóteles (*Rhet.* I 4=1359b 18-60b1) como los propios de todos los que participan en el ágora y en el consejo. Ellos deliberan sobre los ingresos y gastos *(póroi),* la guerra y la paz, la protección del territorio, las importaciones y las exportaciones, la legislación, de lo que el autor concluye sobre la necesidad de múltiples conocimientos por parte de los rétores. El rétor funciona como *sýmboulos,* consejero, y practica la *demegoría,* el discurso ante el *dêmos*. La capacidad política se ejerce por tanto a través de la Retórica, en el discurso político.

La política se basa en la Retórica durante el periodo democrático, razón por la que Platón critica a los rétores. Durante el siglo IV, el apogeo de la Retórica pasa en gran parte por el hecho de haberse extendido una forma de profesionalización normalizada,[31] lo que se traduce en una uniformidad lingüística. Coincide con el momento en el que los profesionales de la Retórica política se confunden con los profesionales de la Retórica judicial, una vez que la vida de la ciudad se ha complicado en sus

29 H. Yunis (1996), p. 11.
30 D. Plácido (2002), p. 201.
31 L. Canfora (1992), p. 390.

facetas económicas como para dirigir hacia ellas una buena parte de los esfuerzos de quienes están en condiciones de actuar en la vida pública. Por ello, para Hansen,[32] en el siglo IV, la expresión *rhétores kaì strategoí* equivale a los políticos del mundo contemporáneo.

6. Sofística, Retórica y práctica política

Recientemente se ha avanzado en el planteamiento del problema de las relaciones entre el debate abierto de los organismos colectivos y la eficacia en las decisiones, tal como aparece reflejado en algunas consideraciones de los mismos oradores. Este parece el objetivo de las reflexiones sobre la Retórica,[33] entre la polémica platónica, donde se define el contrapunto de las consideraciones de los sabios en las reuniones minoritarias, y la de Demóstenes, sobre las ventajas de las decisiones del poder personal en las cuestiones relacionadas con la política exterior. La Asamblea es desde luego el espacio que constituye el fondo de la Retórica, por lo que esta se convierte en el arma de la libertad del pueblo.[34] Por este motivo, la recuperación actual de la polémica está contaminada con posiciones que derivan de las actitudes ante las relaciones sociales en la historia presente. En la Historia de Atenas, desde luego, este era el contexto que explicaba la polémica, al margen de que en el caso de Demóstenes se impusieran las consideraciones coyunturales por encima de sus convicciones democráticas. La Retórica en la Asamblea aparece como instrumento de mediación en los conflictos derivados de las relaciones entre ciudadanos y con proyección en su sistema de convivencia. Yunis[35] piensa por ello que los ciudadanos estaban adiestrados en oír a los oradores y utilizar su información. Desde el punto de vista del análisis histórico a partir de posiciones democráticas, no cabe duda de la relación estrecha entre el sistema democrático, la práctica de la Retórica y la profesión sofística, al margen de las posibles posturas personales de cada uno de los oradores.

---

32 M. H. Hansen (1983), p. 151.
33 H. Yunis (1996), p. 2.
34 H. Yunis (1996), p. 7.
35 H. Yunis (1996), p. 27.

En la práctica concreta, cada una de las manifestaciones puede ofrecer diferentes aspectos de las relaciones complejas entre las colectividades y los oradores y políticos individuales. Los discursos de aparato de Gorgias, pronunciados en los festivales panhelénicos, como el *Pítico* o el *Olímpico,* que muestran el espíritu panhelénico para exhortar a la paz entre los griegos, o el Epitafio por los atenienses muertos en la guerra, representan un modo de intervención ante las colectividades en que predomina el aspecto derivado de la capacidad de manipulación atribuida por el sofista a la palabra. Las relaciones con el pueblo y las decisiones democráticas resultan más bien espurias, dado que no se deriva de ello ningún beneficio, más allá del que puede producir una cierta satisfacción colectiva, al fomentarse los aspectos halagüeños de las características que se le atribuyen, unidad, autoctonía, superioridad frente a los vecinos. Se confunde en ello la satisfacción de la colectividad con la realización de sus intereses. Por más que este tipo de oratoria se practique en el sistema democrático, responde más bien a aquella faceta que coincide con los sistemas autoritarios, donde predominan la demagogia y el «populismo». Sin duda el pueblo ateniense se halla satisfecho con la publicidad relacionada con la autoctonía, pero ello lo aparta más bien de los caminos por los que podría buscar sus propias satisfacciones profundas. Las consideraciones anteriores sirven para establecer los límites de la identificación de la Retórica con la democracia.

7. Sofística *versus* democracia

Por otra parte, las prácticas sofísticas aparecen vinculadas a formas políticas relacionadas con la tiranía, como en el caso del personaje de Polo en el *Gorgias* platónico, dado que se trataría de controlar al *dêmos* por la Retórica o por la fuerza, como se expresa en *Filebo* (58b) en argumentos puestos en boca de Protarco. Desde ese punto de vista, al menos desde la perspectiva platónica, se trataría simplemente de una diferenciación como la que establece Bourdieu para definir la «violencia simbólica». La Retórica puede convertirse en un instrumento del poder que, incluso en la democracia, es susceptible de utilizarse de modo tiránico.[36] Es el camino que lleva a Platón a hablar de la democracia como tiranía del *dêmos*.

36 A. Sánchez de la Torre (1994), pp. 174-180.

Platón, en efecto, en *Gorgias*, presenta a los interlocutores como defensores de los discursos que habían caracterizado la democracia del siglo V. Sea o no un personaje real, la figura de Calicles no sería propiamente la de un rétor,[37] sino la de un político con ambiciones de poder, que podría compararse a Alcibíades. Ello justificaría su posición de defensa de la ley del más fuerte como postura democrática, en que confluye la agresividad del político con la del pueblo. Este es el ambiente en que se sitúan las innovaciones retóricas (Pl. *Phdr* 267c) de varios sofistas, entre los que está el calcedonio Trasímaco, que define la fuerza de los discursos por medio de la *téchne*. Es posible que Trasímaco haya comenzado a desempeñar su profesión en Atenas antes de la llegada de Gorgias[38] y que por lo tanto no se pueda atribuir todo el desarrollo de la Retórica a la influencia de los orígenes siracusanos, sino que ya las prácticas atenienses de la democracia habían dado pie a las primeras definiciones teóricas. Trasímaco escribió un tratado sobre recursos retóricos para suscitar emociones que se ofrecían como modelos para los discípulos. Se consideraba precedente del estilo cuidadosamente simple de Lisias, inicio de la que se llamó escuela ática, que no olvida los efectos del ritmo que seguirán con Isócrates. Que según su pensamiento la ley responda a los intereses del más fuerte no significa que sea partidario de la tiranía, sino que reconoce en la sociedad de su tiempo la importancia de los intereses de los poderosos en la estructuración de la vida política, incluida la propia de la ciudad democrática.

8. Sofística y oratoria judicial

Antifonte de Ramnunte (480-411) resulta precisamente un ejemplo de las prácticas de la oratoria dentro de la oligarquía, en un personaje que participó en el movimiento que pretendió el final de la democracia junto a Frínico y Terámenes. El frecuente uso del argumento de la verosimilitud en las *Tetralogías* revela hasta qué punto no se trata de una práctica exclusiva de los oradores de la democracia. En definitiva, si, como creía Aristóteles, se trata de atraer la opinión de la multitud, en el sistema asambleario también los oligarcas necesitaban utilizar los procedimientos eficaces que ofrecía la Retó-

37 H. Yunis (1996), p. 118.
38 M. Untersteiner (1949), p. 117.

rica. En la *Tetralogía* I, Antifonte deduce la culpabilidad del acusado del hecho de que no acceda a someter a los esclavos a tortura, mientras que el acusado de VI está dispuesto a que se torture a los esclavos. En V, en cambio, hace prevalecer la verosimilitud sobre la confesión por tortura.[39]

El problema de la identidad ideológica de Antifonte el orador se complica con el de su identificación o no con el sofista del mismo nombre. La Antigüedad parece inclinarse por considerarlos dos personajes diferentes, lo que parecía confirmarse por el hecho de que el orador se identifica con actitudes oligárquica mientras que las afirmaciones del sofista sobre la naturaleza humana parecían identificarse más bien con un pensamiento democrático. Sin embargo, los análisis más recientes, al matizar la cuestión de la igualdad dentro de las sociedades antiguas, han llegado a conclusiones diferentes, de modo que no resulta contradictoria con las posiciones oligárquicas.[40] En definitiva, el momento se caracteriza por las tendencias oligárquicas a recuperar las formas de sumisión de los libres que se habían abolido con el desarrollo de la democracia. Se buscaba ahora el establecimiento de las mismas condiciones para la sumisión de los esclavos y de los ciudadanos pobres,[41] como en el texto del Pseudo-Jenofonte.[42] Las contradicciones de Antifonte el orador son comparables a las del sofista, tal como aparece en Jenofonte (*Mem.* I 6, 1-15). La habilidad del orador fue considerada peligrosa para el pueblo, como los argumentos del sofista, con los que iguala al pueblo de los libres con los esclavos. La libertad del *dêmos* aparece en peligro en ambos casos.

9. Tucídides y la Retórica

De todos modos, la primera parte de la historia de la Retórica se conoce principalmente por la presencia de discursos variados en Tucídides, en debates políticos que son trascendentales para la comprensión de la marcha de la guerra, como el que se establece entre los de Platea (III 53-59) y los de Tebas (61-67) para exponer los argumentos respectivos desti-

39 A. López Eire (1988), pp. 750-751.
40 Por ejemplo, M. Gagarin y P. Woodruff (1998), p. 218, defienden la existencia de un solo Antifonte.
41 D. Plácido (1989).
42 L. Canfora (1981), pp. 141-148.

nados a recabar apoyos en los momentos previos a la intervención espartana, en que se implica el enfrentamiento entre los sistemas políticos, entre los ejemplos que permiten a Tucídides hablar de la Guerra del Peloponeso como de una guerra civil entre oligarcas y demócratas a lo largo de toda Grecia; Hermócrates (VI 33-34) exhorta a la resistencia frente a los atenienses a partir de argumentos fundamentalmente políticos. El debate acerca de la actitud que debían adoptar los atenienses ante la revuelta de Mitilene, sobre todo cuando, después de haber tomado una decisión violenta y determinante, se convoca una nueva asamblea con ánimo por parte de algunos de rectificar, pone de relieve de modo especialmente destacado el papel de la Retórica en la vida política de la democracia, en este caso en su proyección exterior imperialista. Los dos oradores que intervienen, Cleón y Diódoto, son partidarios de conservar el control de las ciudades súbditas del imperio (III 37-48), pero así como el segundo confía en la Retórica para conservar la lealtad de las ciudades que en el fondo se sienten integradas y colaborarán así de modo voluntario, Cleón cree que la actitud debe ser coherente con la posición de fuerza de Atenas, tanto como para despreciar el instrumento habitual de la democracia representado por la oratoria y la persuasión. Cleón arranca sus argumentos con la afirmación de que la democracia es un obstáculo para la conservación del Imperio y por tanto es preciso reconocer que se trata de una tiranía y que la actitud de los ciudadanos como espectadores de los políticos no permitirá garantizar su continuidad.[43]

La vinculación de Tucídides con la Retórica es evidente, tanto en ejemplos como los citados como por sus propias consideraciones más o menos explícitas, en las que distingue buenos y malos oradores según su capacidad de llevar al pueblo, y de no ser arrastrados por él.[44] Por ello resulta de gran importancia el discurso de Diódoto. Dado que la Retórica está presente como parte de la técnica historiográfica de Tucídides, el protagonismo de Pericles se define igualmente a través de sus intervenciones retóricas y de los juicios que sobre su habilidad en este campo revela el historiador. En cambio, Cleón, como enemigo de los sofistas, reprocha a los ciudadanos que se dejen llevar por el placer del oído (Th. III 38, 4-7). Dió-

43 W. R. Connor (1984), 82-91.
44 W. A. Rehborn, en la presentación a H. Yunis (1996), p. X.

doto se movería más bien en la línea de Protágoras,[45] confiado en la capacidad de la oratoria para hacer triunfar el argumento mejor. Sin embargo, Cleón aparece como modelo de demagogos, por supuesto en la comedia, pero también en Tucídides, que lo describe con las peores tintas, hasta el punto de insinuar que sería una buena noticia que pereciera en la expedición contra los espartanos a Pilo. Junto al concepto de demagogia se extiende la idea, en cierto modo contradictoria, de que los políticos posteriores a Pericles actuaban para complacer al *dêmos* (Th. II 65, 10), mientras que Pericles lo guiaba él mismo (8). Los críticos de la democracia atacan a los que practican la Retórica desde dos perspectivas, por esclavizar al *dêmos* y por comportarse como su esclavo, sobre todo en las comedias de Aristófanes. Las fuentes relacionan a los demagogos con esa masa de la que se interpretan como representantes, en el aspecto formal tanto como en el de las estrategias militares, dado que vienen a identificarse con la posición que defiende la ley del más fuerte, el reconocimiento de la tiranía del *dêmos* y de Atenas en el plano imperialista.

Resultan muy reveladoras las coincidencias en las posturas imperialistas entre Cleón y Alcibíades, aunque de las palabras de este en Esparta se deducen las importantes diferencias, ligadas en Alcibíades a las necesidades de promoción de los jóvenes de la aristocracia. Cleón, en cualquier caso, no cumplía con las reglas formales de la oratoria, aunque tuviera capacidad de persuasión, seguramente por la mera coincidencia de intereses con el *dêmos*. Es la época de los «nuevos políticos» a la que muchos restringen la denominación de «democracia radical». En la misma línea se sitúan Hipérbolo y Cleofonte. Las fuentes les atribuyen orígenes ajenos a las familias aristocráticas y, por tanto, prácticas políticas ajenas tanto a las escuelas sofísticas como a los círculos platónicos. Los aspectos formales aparecen destacados por Aristóteles (*Ath. Pol.* 28, 3), según el cual Cleón, además de dar voces y proferir insultos, «se ceñía la ropa para hablar en público» y fue «quien más daños hizo a la causa popular por sus arrebatos».[46]

En el siglo IV, Esquines (II 76) expresa su desprecio por Cleofonte cuando habla de él como fabricante de liras y lo recuerda encadenado en medio de grilletes, seguramente por una condena del año 404, al tiempo

45 H. Yunis (1996), pp. 92-99.
46 Traducción de A. Bernabé, Madrid 2005.

que considera ilegal su inclusión entre los ciudadanos y lo acusa de sobornar a la Asamblea, pero sobre todo insiste en su actitud belicista y su oposición radical a la paz. Aristóteles le atribuye la concesión de dos óbolos, tal vez como subsidio a los pobres.[47] El Estagirita continúa sus párrafos con la alusión a la continuidad de personajes que buscaban en la política «hacer gala de su descaro y captar el favor de la mayoría» (28, 4). La historia de Hipérbolo resulta igualmente significativa del carácter de contrapunto con los políticos de la aristocracia, cuando pretendió someter al ostracismo a Nicias o Alcibíades y resultó condenado él mismo. De este modo se rompía la tradición que identificaba a los condenados con personalidades ilustres y prestigiosas, de modo que, según Plutarco, el sistema comenzó a perder su funcionalidad, la de controlar por parte del pueblo a los poderosos posibles aspirantes a la tiranía. Tucídides es por tanto un instrumento imprescindible para conocer la oratoria ática del siglo V y, sobre todo, su importancia en el campo de las luchas políticas con todas las variantes y matices que se van manifestando a lo largo de la Guerra del Peloponeso. Al modelo de Pericles se oponen en su obra los demagogos de origen «popular» o de origen oligárquico, así como la figura de Nicias, que reconoce su incapacidad para hacer fuerte el argumento débil. No es capaz de ejercitar las habilidades que se derivarían de las enseñanzas de Protágoras, contrariamente al que parece ser el caso de Pericles, en gran medida vinculado al sofista. El equilibrio entre el control del *dêmos* por parte de los oradores y el de las oligarquías por parte del *dêmos* sería la finalidad última de la Retórica en la ciudad democrática, sobre todo en la época de apogeo de las actividades de los organismos públicos, coincidente con el fuerte protagonismo de los individuos destacados de las aristocracias.[48]

10. La proyección de las prácticas retóricas

Trasímaco de Calcedonia parece haber desempeñado en Atenas un importante papel en el desarrollo de la Retórica en el plano político. Aristóteles (*Refut.* 183b 32) lo cita a continuación de Tisias. Defiende en la *República* platónica la ley del más fuerte, como definición de la constitu-

47 A. Bernabé (2005), *ad loc.*
48 J. Ober (1989).

ción de la ciudad, plegada siempre a los intereses de los poderosos. En el *Fedro* se presenta como técnico en Retórica, junto con Teodoro de Bizancio, al que también se vincula en las *Refutaciones* de Aristóteles. En *Fedro* (261bc) se relaciona por parte de Sócrates también con las artes de Néstor y Odiseo y con Palamedes, mientras que Fedro también menciona a Gorgias. Se junta en él la tradición épica con la siracusana a través de Gorgias. En 266c, sobre el arte de las palabras o discursos, pregunta Sócrates a Fedro si el de este o Lisias es el mismo de Trasímaco y otros sabios en hablar. También aparece en paralelo a Lisias en relación con el método en 269d. Se atribuye a Trasímaco (271a) la capacidad de mostrar la naturaleza en el arte retórica al hacer ver el alma o la forma del cuerpo. Diógenes Laercio (II 63) menciona a Esquines socrático como imitador de Gorgias; también fue discípulo de Gorgias Próxeno el beocio amigo de Jenofonte (II 49). Se constituye así el entramado de la Retórica como práctica difundida en Atenas a partir de la presencia de extranjeros. En la misma línea se sitúa Protágoras de Abdera. Todos son extranjeros o metecos que enseñan en Atenas y desempeñan una misión consistente en la creación de las habilidades que determinan en gran parte la actuación de los políticos de la democracia. En el *Protágoras* platónico se destaca cómo, entre el auditorio de ciudadanos que pretenden ser ilustres en la ciudad y desempeñar un papel como rétores en el sentido de dirigentes políticos, se encuentra Antimero de Mende, extranjero que estudia, no para ejercer la política, sino la *téchne,* es decir, para practicar la misma profesión que el maestro.

Jenofonte (*Mem.* III 6-7) habla sobre las condiciones del político desde el punto de vista de la escuela socrática, contrapunto en la Atenas de la época tanto del pensamiento democrático como de la prácticas vinculadas al sistema político correspondiente. Frente a la Retórica, Sócrates defiende el diálogo como método de pensamiento y reflexión, que se practica en círculos reducidos y no en la Asamblea. Por ello, Sócrates pone en guardia a Glaucón contra las tentaciones de la Retórica y la ilusión del significado de sus capacidades persuasivas. Cármides por su parte se muestra más partidario de la conversación privada que de las actuaciones ante la multitud ignorante.

Sin embargo, en el extremo más radical del arco oligárquico, Critias, el más violento de los Treinta Tiranos, era valorado como orador por Herodes Ático, en Filóstrato (*V.S.* II 1, 14 = DK88 A21), a pesar de que este critica profundamente su actuación política (I 16).

Andócides era un político aristocrático que pronunció discursos como particular, no como profesional de la Retórica. Se trata de un ejemplo de la Retórica como instrumento de los políticos dentro de los conflictos en que se enfrentaban las personas y los intereses. Por ello muestra un estilo poco elaborado, más bien espontáneo y natural. Se conoce su participación en la cuestión de los misterios y los hermas de 415, que provocó la condena de Alcibíades. Hizo denuncias para librarse de la prisión. Se exilió y volvió en 411; exiliado de nuevo, pretendió volver en 409/8 con el discurso *Sobre su regreso,* pero solo lo consiguió con la amnistía de 403. En el primer exilio estableció relaciones de intercambio muy lucrativas con personajes de todas las procedencias. Acusado de impiedad en 399, como sabemos por el discurso de Lisias *Contra Andócides* (VI), de atribución dudosa —tal vez del tipo de los panfletos como el *Contra Alcibíades* de Andócides o de Antifonte o el *Contra Sócrates* de Polícrates—, se libró con su discurso *Sobre los misterios*. El ataque a Andócides pudo partir de la familia de los Eumólpidas.[49] Sin embargo, en 392/1 fue enviado entre los embajadores a lograr un acuerdo con los lacedemonios, pero tras el discurso *Sobre la paz* lo desterraron de nuevo. Es muy probable que el discurso *Contra Alcibíades* atribuido a Andócides (IV), corresponda a la polémica de los años comprendidos entre 396 y 380,[50] por lo que indirectamente atacaba en realidad a Alcibíades el Joven. El autor se sitúa a sí mismo en conflicto con Alcibíades y Nicias, como si él fuera el tercero en la inminente condena por ostracismo del año 417. Se trataría de un escrito antiimperialista, que ataca al hijo a través del padre. En cualquier caso, el autor da muestras de conocer bien el ambiente del Alcibíades que aparece como objeto del ataque.

11. El siglo IV

En líneas generales la situación de la vida política ateniense del siglo IV ofrece importantes variaciones en relación con el siglo V. En lo concreto, se parte del hecho de la abundancia de discursos conservados en relación con la escasez anterior, que ha hecho pensar que en su mayor parte

49 L. Gernet (1924).
50 G. Dalmeyda (1930).

antes no se escribían. La consecuencia es que no solo se conocen aquellas intervenciones que un historiador como Tucídides podía considerar importantes para el desarrollo histórico de las vicisitudes que constituyen el tema de su interés. Por el contrario, la amplia gama de temas tratados ofrece un panorama amplio de los aspectos de la vida de la democracia que en otra perspectiva aparecerían como secundarios.

Lisias, en el discurso XXXIV del *corpus* de sus obras, responde con un ataque al decreto de Formisio sobre la ciudadanía; fue pronunciado por un político desconocido, pero sirve de expresión de lo que seguramente fue el conflicto básico en el periodo de restauración de la democracia. Se trata de la configuración de la nueva ciudadanía después de la tiranía de los Treinta. La cuestión estriba en definitiva en decidir si se amplía el cuerpo cívico, se vuelve a las restricciones de la época de Pericles, o por el contrario se limitan los derechos a un cuerpo restringido, lo que transformaría la sociedad de la restauración en una democracia limitada. Naturalmente, el debate afecta a las condiciones sociales de la democracia y, específicamente, a los límites de la ciudadanía, a los procedimientos de inclusión y exclusión. No es posible conocer cuáles son las implicaciones del propio orador en el asunto. En un momento determinado pone de relieve que para vivir en una democracia limitada no merecía la pena haber luchado por expulsar a los Treinta. El resultado sería volver a verse esclavizados. Como él mismo no es ciudadano, sino un meteco profesional de la Retórica, hijo del siracusano Céfalo, puede pensarse que se trata de un discurso de encargo, de parte de alguien preocupado por la naturaleza de la nueva democracia, pero también que así mostraba sus propias expectativas sobre la ciudadanía, conocidas por las circunstancias mismas en torno a los momentos inmediatos, habida cuenta de que también su familia había sido víctima de la política represiva de los Treinta,[51] circunstancia que fue el objeto de su discurso *Contra Eratóstenes* (XII). En él se muestra directamente implicado en los debates políticos de la crisis de la democracia. En relación con su vida profesional, es digno de notarse que participa con los sofistas del carácter de meteco que era frecuente entre ellos y que su padre había nacido en Siracusa, considerada por la tradición como la cuna de la Retórica. Por otra parte, aunque él mismo nació en Atenas, pasó en Italia

51 D. Plácido (2007), pp. 43-44.

una parte de su juventud, hasta 412, donde pudo continuar su formación retórica con estudios en Turios, la colonia fundada por Pericles con la colaboración de Protágoras.

Desde luego, no puede decirse que Lisias sea un sofista en el sentido que normalmente se atribuye a este término, pero en algún caso muestra rasgos que indican que la práctica de la Retórica, sobre todo de origen siracusano, podía conducir al enunciado de argumentos que afectaban a la naturaleza de la oratoria, a su función social y a su papel dentro del sistema democrático. La paradojas de los rétores en Lisias (XVIII 16) consisten en que aconsejan lo mejor para la ciudad, pero hacen votar lo que les reporta beneficio. De este modo, se revela su preocupación por las relaciones entre realidad y discurso dentro del sistema político vigente, agudizado tal vez en los momentos en que más se acentuaron las reflexiones sobre la vida colectiva, cuando las corrientes socráticas se encaminan hacia la formación de un sistema teórico que desde su punto de vista elimine todos los aspectos considerados dignos de crítica.

No en vano es la época de apogeo de los logógrafos, de los profesionales de la palabra, los que en definitiva ponen en práctica de un modo más intenso las consideraciones teóricas que se han originado en la época de apogeo de la política democrática. A pesar de los síntomas de crisis, las formalidades retóricas conservan un peso enorme en la vida pública, tanto como para cobrar vida propia e imponer sus condiciones de funcionamiento en las relaciones de los organismos representativos. Se conocen muchas obras retóricas que son casi exclusivamente literarias y que no se relacionan con la realidad judicial, pero expresan una corriente de pensamiento que valora la Retórica frente a Platón. De este modo, la Retórica no es solo la expresión de ideas a través de un género literario concreto, sino una manera de contemplar la vida pública, derivada de la existencia de la democracia y de los organismos correspondientes, que confía en la capacidad de persuasión y en la capacidad de comunicación entre los individuos y las colectividades. Es un modo de comportamiento radicalmente democrático, aunque muchos oradores ofrecen tendencias oligárquicas, que como concepción del mundo social se oponen a las formas propias de la dialéctica platónica.

Isócrates se define como maestro que pretende enseñar Retórica en beneficio de la *pólis*. Solo después de la guerra del Peloponeso se enuncia explícitamente esa preocupación, hacer la Retórica útil para la *pólis* en su

conjunto.[52] Responde a una corriente renovada dentro de una concepción aristocrática de las actividades retóricas, como educación para la clase dominante. En cierto modo, corresponde a una reacción frente al platonismo, dentro de posiciones que se apartan de las formas radicales de la democracia. En general, el planteamiento de Isócrates busca una solución interclasista, en la que los pobres, más que reclamar protagonismo, adoptan una actitud agradecida y complaciente, en concordancia con la actitud de los ricos, que deben ejercer el evergetismo de modo voluntario. Por ello, los pobres serán más felices cuanto más capacidad tengan los ricos para llevar a cabo la redistribución de sus riquezas por los métodos propios de la ciudad democrática.

Al margen de su labor como maestro de Retórica, Isócrates destacó por sus discursos de aparato, pronunciados en circunstancias solemnes de la vida de la ciudad o de las instituciones panhelénicas. En el *Panegírico* (17) plantea una oratoria con argumentos convincentes capaces de persuadir de la necesidad de colaboración entre las ciudades. En los momentos críticos del siglo IV, donde uno de los problemas visibles estaba representado por las luchas entre las ciudades griegas, Isócrates busca el panhelenismo como teoría unitaria que ofrezca a todas las ciudades un objetivo común. En una vida tan larga como la suya, las circunstancias resultaron muy cambiantes, dado el carácter dinámico de la época, entre los imperialismos y la sumisión. En principio, se muestra partidario de la exaltación de Atenas, como ciudad con aspiraciones a la hegemonía, según su propia tradición desde las Guerras Médicas. En el *Plataico,* del año 373, se inclina por la destrucción de Tebas, considerada causante de los males de Platea, pero también de los de toda Grecia, en momentos en los que él esperaba más de la reconciliación entre las dos grandes protagonistas, Atenas y Esparta, en la que se interfiere lo que él considera aspiraciones imperialistas tebanas. En el *Areopagítico,* la alabanza del organismo tradicional ateniense, cuyo protagonismo se situaba en época anterior a las reformas de Efialtes, lo lleva al elogio de la Atenas tradicional antiimperialista.

Además, se conocen discursos más concretos, generalmente relacionados con los debates internos de la ciudad o con las tendencias políticas

52 H. Yunis (1996), p. 19.

de la época en su proyección panhelénica. El discurso titulado *Busiris* está dirigido contra Polícrates y su ataque a Sócrates, en lo que, a pesar de sus polémicas contra el platonismo, muestra sus coincidencias de base, sobre todo en lo que se refiere a la oposición a los sofistas. La Retórica, desde su punto de vista, desempeña una función menos dependiente de las opiniones del *dêmos*. En la *Antídosis* hace una defensa de su propio magisterio, inserta dentro de cuestiones que afectan a sus relaciones dentro de la ciudad. En *Contra Sofistas* hace una defensa de la formación humanística como alternativa a las prácticas de los sofistas, lo que pone de relieve la complejidad de las prácticas oratorias en la democracia, sobre todo dentro de la trayectoria que esta toma a partir de mediados del siglo IV. En el *Panatenaico* ofrece una visión global de Grecia y del papel de las ciudades, con una justificación de las críticas a Lacedemonia, por lo que considera su dejación en el papel unificador que lógicamente le habría correspondido en su hegemonía. Es un discurso didáctico dirigido a sus discípulos. El *Epitafio* sigue el tono tradicional de elogio del pasado, con una acentuación especialmente destacada de una imagen de la democracia edulcorada y privada de los aspectos que él considera más conflictivos, es decir aquellos que más radicalmente favorecían los intereses del *dêmos*.

Por otro lado, en las vicisitudes de la ciudad democrática comienzan a renacer las aspiraciones a hallar la salvación en la intervención de un personaje carismático de procedencia exterior. Por ello, algunos de sus discursos son exhortaciones a monarcas de diferentes procedencia para que intervengan en ese sentido. De este modo, *A Demonico, A Nicocles* y *Nicocles* expresan ideas políticas y éticas que se expresan como la teorización del panhelenismo, logrado gracias a las mencionadas intervenciones.[53] El caso de Filipo resulta especialmente significativo, pues en él terminan concentrándose todas sus aspiraciones panhelénicas; en el discurso *A Filipo* le expresa sus felicitaciones por la victoria de Queronea.

Iseo es meteco de Calcis, discípulo de Isócrates, pero con influencia de Lisias. Trata sobre todo de cuestiones de herencias, pero el discurso *En favor de Eufileto* (XII) trata de derechos de ciudadanía. Iseo sigue el método del desprestigio del contrincante y sus familiares, como hace en *La pro-*

53 D. Plácido (1988), p. 49.

piedad de Pirro (1-6). Aparece en consecuencia como un ejemplo del tipo de debate que caracterizó la vida judicial del siglo IV, convertida en marco de todo tipo de enfrentamientos, entre los que se encuentran también los políticos, en muchos casos debido al creciente papel de los individuos y de las relaciones clientelares renacidas en esta época en el marco de la vida familiar.[54] Es necesario poner de relieve, en todo caso, que se trataba de un funcionamiento democrático, en el que las venganzas familiares, con derramamiento de sangre, quedaban encauzadas por el sistema judicial impuesto en la ciudad desde las reformas de Efialtes.

La *Retórica a Alejandro* es una obra atribuida a Aristóteles, pero según las investigaciones de los estudiosos ya es tradición considerar que se trata de una obra de Anaxímenes de Lámpsaco, autor de obras históricas que se centran sobre todo en la figura de Alejandro. La *Retórica* parece argumentar en favor del papel de dicho género dentro de la obra histórica, lo que indicaría una importante transformación en relación con la obra de Tucídides, donde dicha práctica se encuentra relacionada con la democracia. Ahora, la Retórica estaría dedicada más bien a la definición de las personalidades, más bien en la línea que se ha definido en la obra de Isócrates.

12. Rétores y estrategos

Al margen de las posiciones teóricas y de las prácticas de los oradores profesionales, relacionadas frecuentemente con la labor docente, resulta de especial interés el conocimiento de la labor de los rétores en las acciones específicas, tal como han sido sistematizadas por Hansen,[55] en sus intervenciones en la asamblea, en la *boulé,* a través de la propuesta de leyes como nomótetas, en la participación en juicios políticos, en el ejercicio de la estrategia, en la administración de dinero público, como testimonio de su definición de *rhétores kaì strategoí* como simplemente «políticos», relativamente identificables con los que hoy desempeñan tales funciones. En el siglo IV, pues, la Retórica habría quedado definida de manera clara como la actividad pública de los personajes que actúan en política dentro

54 D. Cohen (1995), pp. 168-180.
55 M. H. Hansen (1983), pp. 158-159.

de los instrumentos ofrecidos por el sistema democrático. Ello se inserta dentro del sistema judicial, de modo que en muchos de los protagonistas no es posible separar las actividades, pues actúan con frecuencia ante los tribunales con aspiraciones que naturalmente trascienden el ámbito privado y se introducen en las luchas políticas. Los juicios más frecuentados de los rétores como políticos son la *graphè paranómon* y la *eisangelía,* así como la *dokimasía rhetóron,* para los que generalmente se nombraban jurados de más de quinientos jueces. Probablemente también las *euthýnai,* las rendiciones de cuentas después del ejercicio de los cargos públicos.

La labor del rétor implica responsabilidades personales en relación con todo lo que propone y se aprueba,[56] *nómos* o *pséphisma*. No cobraba por ello. El número de rétores que proponía en la Asamblea era relativamente amplio. Se conocen muchas más propuestas de *pséphismata* que de *nómoi*. El rétor sirve tanto para el que propone como para el orador que habla en la Asamblea. Según los cálculos del mismo autor, el número de asambleas celebradas cada año era de treinta, al menos en la segunda mitad del siglo IV, aunque tradicionalmente se habla de cuarenta para el siglo V. Hansen concluye que muchos de los que proponen son casi profesionales. Sin embargo, había un buen número de ciudadanos políticamente activos.

Los rétores eran simplemente ciudadanos conscientes que hacían propuestas, pero no de modo sistemático o profesional, aunque en el modo de actuar no había diferencias claras entre unos y otros, por lo que hay que pensar que se desconocen muchos nombres de ciudadanos que se comportaban de manera activa en los organismos políticos.

Entre los oradores que, en el siglo IV, presentan una actuación política muy integrada en el sistema, del que aparece como defensor institucional dentro de una concepción de la democracia que ofrece ciertos aspectos conservadores, como discípulo de Isócrates y Platón y como miembro del *génos* aristocrático de los Eteobútadas, que ejercían el sacerdocio de Posidón Erecteo, destaca Licurgo que, en su *Contra Leócrates,* ataca a este por haberse ido de Atenas antes de Queronea, con lo que había contribuido a la destrucción de la *pólis*. De este modo contribuye a la elabora-

56 M. H. Hansen (1984), pp. 123-128.

ción de una teoría de la ciudad y de la ciudadanía en el momento de la transición, en el año 330. La *pólis* democrática es para él un espacio para el ejercicio de la discusión y de la concordia.[57] Sus posiciones tradicionalistas y aristocratizantes no se contradicen con una defensa de las actitudes combativas en defensa de la independencia de la ciudad ante las amenazas de los reinos, ni ante las tentaciones ofrecidas por los salvadores.

13. Demóstenes y sus contemporáneos

Más radical y activo en ese terreno fue Demóstenes (384-322), que por otra parte se considera como el orador menos crítico con la democracia real.[58] No es esta una consideración sin importancia, dado el ambiente de discusión dominante en el siglo IV, donde para ciertos intelectuales era fácil caer en las tentaciones elitistas de criticar el poder del *dêmos* cuando por un motivo o por otro se ofrecían dificultades, personales o colectivas. En la *Primera Filípica,* Demóstenes acude a las tradiciones democráticas atenienses (35-37), como instrumento para la lucha contra Filipo.[59] En las *Olínticas* se basa en los peligros de Filipo, pero no lo considera invencible.[60]

Fue discípulo de Iseo y en gran medida sigue el mismo tipo de argumentos, como el usado en *La herencia de Cirón,* que trata de problemas relacionados con la ciudadanía y las posibilidades de acceder a los sistemas de sucesión legales. En esa línea, se forma en la oratoria para defender su herencia con sus tutores. Aquí se insertan los discursos *Contra Áfobo* I y II (XXVII y XXVIII). Ya tenía diez años de experiencia en la oratoria civil cuando se dedicó a la política.[61] En ambos casos sigue un procedimiento similar, consistente en ir al fondo de la cuestión y a los puntos débiles del contrincante. El comportamiento de este se explica solo por sus intenciones criminales. En el discurso *Contra Midias*, pretende eliminar a su adversario de la vida política. Según su declaración de intenciones, Demóstenes,

57 J. Ober (2002), pp. 153-156.
58 H. Yunis (1996), p. 26.
59 L. Pearson (1981), p. 127.
60 L. Pearson (1981), p. 130.
61 L. Pearson (1981), p. 8.

en *Olíntica* III (21-22), afirma que pretendía colocarse en la tradición ajena al desarrollo de la demagogia, dada la fama adquirida por esta vertiente de la oratoria en la época de la Guerra del Peloponeso, por lo que dice evitar lo que considera adulación del *dêmos*. Piensa también, en *Filípica* III, al inicio, que los oradores tienen en la Asamblea la libertad coartada. Algunos son esclavos de la necesidad de obtener votos (XIII, *Sobre la organización financiera,* 19), por sus aspiraciones a ser estratego. De este modo, se muestra que, aunque no se trata propiamente de una teoría de la Retórica, expone consideraciones importantes sobre el papel de esta en la democracia de su época, siempre dentro de una línea marcada por la definición de sus actitudes personales. Sus argumentos pretenden demostrar, en efecto, que él defiende los intereses de Atenas (XVIII, *Sobre la corona,* 169-174). En cambio, pretende desacreditar a los enemigos, como en *Contra Androción*. Midias es retratado como un tirano, desde el primer párrafo de *Contra Midias* del año 347;[62] asalta las leyes y a la población (7); resulta muy peligroso por su riqueza, arrogancia y por sus amigos (19-20); realiza gastos excesivos en la coregía (13); insulta como se hace entre los bárbaros, por la prosquínesis (106); hace alarde de propiedades (158). La oratoria del siglo IV se define como campo de enfrentamiento entre el poder del pueblo y el de los individuos ricos;[63] el discurso funciona como instrumento muy eficaz de poder.[64] En discurso XXI, *Contra Midias,* Demóstenes se dedica expresamente a definir los límites del poder individual en la sociedad ateniense. Midias se define como paradigma del hombre rico (76, 97, 227).[65]

Entre sus actividades políticas estuvo la participación en embajadas, consideradas como una de las actividades propias de los personajes definidos como políticamente activos, lo que argumenta el propio Demóstenes en *Sobre la corona* (XVIII 219). La figura de Demóstenes ofrece múltiples facetas que son muy significativas para entender el momento democrático y las relaciones del orador profesional con el pueblo. Así, en el inicio de *La libertad de los rodios* dice que cree que la Asamblea lo sabe todo muy bien, pero no actúa, lo que pone de relieve hasta qué punto su propia defensa

62 L. Pearson (1981), pp. 105-112.
63 J. Ober (1994), p. 85.
64 J. Ober (1994), p. 87.
65 J. Ober (1994), p. 99.

de la democracia no encuentra eco, según su propia expresión, en las reacciones del *dêmos*. El argumento de Demóstenes para incitar a la actuación es el prestigio de Atenas, lo que plantea dudas del alcance del mismo desde el punto de vista de la colectividad miembro de la Asamblea.

Los discursos políticos de Demóstenes se inician en años 355-352 a. C., en los pronunciados *Contra Androción, Contra Timócrates, Contra Aristócrates, Contra Leptines,* reveladores de las rivalidades y conflictos que se daban entre los miembros de esa clase política; el último fue pronunciado por el mismo Demóstenes; en muchos de estos discursos el argumento se basa en que la acción de los acusados es políticamente significativa y ellos tienen responsabilidades públicas por sus faltas. Un alcance más general y menos personalizado tienen *Sobre las sinmorías*, *En favor de los megapolitas, Por la libertad de los rodios, Filípicas, Olínticas, Sobre la paz, Sobre la embajada fraudulenta, Sobre la corona, En defensa de Ctesifonte,* todos ellos implicados en las circunstancias políticas del momento. Tras su exilio, vuelve a Atenas en 323 a la muerte de Alejandro, llamado por el pueblo, lo que, a pesar de sus contradicciones, impone su consideración como orador vinculado a la democracia. Ahora se une a Hiperides, que se enmarca con bastante claridad dentro de la misma posición. Los discursos de Demóstenes, en cualquier caso, revelan un lado específico de la democracia del siglo IV, el representado por el aspecto competitivo de los personajes activos en la ciudad.[66] Entre los elementos en que se muestra la rivalidad entre los miembros de la ciudadanía activa de Atenas se mezclan aspectos del mundo económico y financiero, pero desde luego sobresalen los enfrentamientos políticos.[67] En el caso de Demóstenes, su implicación principal se muestra en la lucha contra Filipo y en los daños que podía representar para Atenas. Dionisio de Halicarnaso (*Th.* 53 y 55) dice que Demóstenes fue el que mejor plasmó en la realidad la oratoria de Tucídides. El ejemplo sería el discurso *Sobre la symmorías*. Demóstenes considera también al persa en este discurso «el común enemigo de todos los griegos» (XIV 3), igual que en el *Discurso Fúnebre* (LX), pero no el único (11). En ello se revela una de cuestiones que surgieron en el momento de las luchas contra Filipo, sobre si este era un enemigo mayor para los griegos

66 D. Cohen (1995), pp. 75-79.
67 D. Cohen (1995), p. 118.

que los persas. En la determinación de estos últimos como los enemigos por antonomasia de los griegos influyen naturalmente las tradiciones sobre las Guerras Médicas, con lo que ello significaba de alusión a la democracia frente al despotismo. Los partidarios de aceptar el protectorado de Filipo acudían a su posible dirección de una campaña panhelénica contra los bárbaros representados pos los herederos de Jerjes. En cualquier caso, las controversias sobre la figura de Demóstenes, en sus tiempos y en la posteridad, son un testimonio evidente de sus implicaciones en realidades complejas y de la complejidad misma de esas realidades.[68] Cuando Demóstenes usa la técnica de atacar de entrada la reputación de adversario, sigue en gran medida la línea marcada por los discursos políticos desde Tucídides, donde Nicias inicia su discurso con ataques a la reputación de Alcibíades (VI 12-13; 16-17).[69]

Hiperides, defensor igualmente de la causa antimacedónica, acusa a Filócrates el año 343 y pronuncia el epitafio por los muertos en la Guerra Lamíaca, tras la derrota de Cranón frente a las tropas de Antípatro. Hiperides fue capturado en Egina mientras que Demóstenes se suicidó tras haberse refugiado en el santuario de Posidón en Calauria. Igual que Demóstenes (*Ep*. III), defendió a los hijos de Licurgo (XXXI). Menos conocido que Demóstenes, aunque en cierto modo mantuvo una actitud que podría considerarse más coherente al haber acusado a este por considerarlo implicado en las maniobras de Hárpalo, al que acusaron de sobornar a algunos atenienses, lo que se justificaría como reacción antimacedónica, de lo que se libró en cambio Hiperides.

Equines intervino en 348 en apoyo del plan de Eubulo de hacer una paz general para hacer frente a Macedonia. Pero fue acusado por Timarco y Demóstenes al regreso de la embajada de 346. Escribió en su defensa *Contra Timarco* y *Sobre la embajada* y ganó, pero no *Contra Ctesifonte* a propósito de la corona de Demóstenes, por lo que tuvo que exiliarse. En general, se trata de una época en que la política está muy personalizada y por ello se asimila tan fácilmente con los discursos civiles que reflejan las contiendas económicas, sobre todo las relacionadas con la propiedad. En el discurso *Sobre la corona* (XVIII), Demóstenes acusa a Esquines de utilizar los

68 P. Carlier (1990), pp. 278-304.
69 L. Pearson (1981), p. 75.

tribunales para solucionar sus enemistades privadas (12; 15), lo que no debe tratarse en los tribunales (123-6). Resultan frecuentes los insultos referentes a actuaciones privadas, sobre todo en el plano económico, pero también en asuntos públicos, con acusaciones como la de cobardía o traición.

Aristóteles, en sus teorizaciones sobre la Retórica, representa un giro, relacionado con las transformaciones de la democracia misma. Es el periodo en el que, por las circunstancias internas de Atenas y por sus relaciones con Macedonia, deja de haber deliberación ante el pueblo. Por ello define una Retórica demegórica (*Rhet.* I 1=1354b 23) para distinguirla de la propia de los discursos *dikaniká*, como se distingue la *Retórica* en III 12=1413b4-5.

Con Demetrio de Falero, discípulo de Aristóteles apoyado por los macedonios, desaparece la Retórica de la vida política ateniense.

CAPÍTULO 6
LA CRÍTICA DE PLATÓN A LA DEMOCRACIA: *PAIDEÍA POLITIKÊ*

Salvador Mas
(UNED)

1.

La consideración de Platón como un adversario de la democracia y de la libertad es ya casi un lugar común. Muy conocida es, por ejemplo, la crítica de Karl Popper, para el que el filósofo griego es el más antiguo, y tal vez el más peligroso, enemigo «de la sociedad abierta»; reflexiones parecidas —por solo mencionar otro autor muy citado— pueden leerse en Leo Strauss.[1] Menos difundida, tal vez, sea la circunstancia de que estas y otras interpretaciones parecidas prolongan una tradición que se remonta a los años 20 y 30 del siglo pasado, cuando el Platón predominantemente epistemológico y metafísico de neokantianos como Paul Natorp cedió paso a otras lecturas más directamente políticas, como las emprendidas por filólogos de la época de Weimar, que encontraron inspiración en la *República,* un texto escrito en momentos de crisis, para reflexionar sobre sus tiem-

1 K. R. Popper (1988). L. Strauss (1964), en especial pp. 122 y ss., 130-133; también (1966). Desde posiciones políticas diametralmente opuestas, cabría mencionar a Ste. Croix, que ve en Platón «uno de los enemigos más decididos y peligrosos que nunca tuvo la libertad» y lee en muchos pasajes de sus diálogos una burla constante de la democracia ateniense (G. E. M. de Sainte Croix (1988), p. 335).

pos igualmente críticos; o como las que poco más tarde llevaron a cabo teóricos más o menos próximos, en ocasiones muy próximos, al nacionalsocialismo,[2] y que presentan un Platón sorprendentemente cercano al de Popper y Strauss, si bien, obvio es decirlo, lo que en aquellos es apología, es en estos furibunda invectiva.

Las críticas a tales interpretaciones son igualmente conocidas: anacronismos, citas interesadas sacadas de contexto, absoluta incomprensión de la compleja realidad ateniense, olvido de la enorme sutileza del pensamiento platónico, etcétera; en suma, que tanto los críticos liberales como los apologetas nacionalsocialistas mencionados más arriba hacen una lectura «ideológica» y se inventan *ad hoc* un filósofo en función de los respectivos intereses políticos. Cierto, pero tampoco debe olvidarse que tan «ideológico» y tan «inventando» es el Platón de Popper y Strauss, o el de Bauemler y Krieck, como «la *pólis* agonal» de Arendt o la «democracia antigua» de Finley, pues a fin de cuentas con el Mundo Antiguo puede hacerse casi lo que uno quiera, y quizá esta circunstancia, su elasticidad, sea uno de sus mayores atractivos: tal vez Grecia no exista, a lo mejor es el producto de las múltiples copias que genera y que alumbran la ilusión retrospectiva de que, en efecto, fue realmente. Pero dejemos de lado estas cuestiones y retengamos tan solo la extraña paradoja que supone el hecho de que para poder comprender la *República* o las *Leyes* —también la *Política* aristotélica y en general cualquier texto griego que nos hable de la democracia— debe hacerse el esfuerzo intelectual de trasladarse con el pensamiento a un mundo en el que nada, o muy poco, de lo hoy en día evidente vale; de donde no se sigue, al contrario, que lo griego no nos valga para nada.[3]

Dicho lo anterior a modo de previa y elemental precaución y centrándonos en el tema que ahora interesa debe reconocerse, creo, que esas críticas (o esas apologías) que dibujan un autoritario Platón enemigo de la democracia, por muy injustificadas, muy ideológicas y muy condicionadas por sus específicas circunstancias que estén, dejan la desagradable sensación de que en tan divino y tan luminoso filósofo hay textos —no pocos— que hieren, o incluso contradicen directamente, nuestra sensibilidad política moderna e

2 Sobre estas cuestiones, cfr. T. Orozco (1994), V. Losemann (2002), M. Schreiber (2006).

3 Cfr. G. Picht (1992), p. 68.

ilustrada (o postmoderna y postilustrada). Se ha señalado repetidas veces con toda la razón que hay grandes diferencias entre la democracia antigua y la actual.[4] Es evidente, como también lo es que ciertos rasgos de aquella aún pueden rastrearse en esta. Sin embargo, pongamos a partir del siglo XVIII, el concepto de «democracia» se actualizó para describir con él determinadas tareas de los Estados modernos. En un ulterior momento, tras las transformaciones sociales que se siguieron y siguieron a la Revolución Industrial, abandonando este sentido descriptivo, el concepto de democracia adoptó uno prescriptivo, por relación al cual cabía y debía juzgarse la naturaleza indeseable de las restantes formas políticas o las traiciones de las democracias existentes al mismo ideal de democracia.[5] Todos, tanto los críticos de Platón como los críticos de los críticos, estamos en este tercer nivel en el que la democracia aparece como un concepto normativo de orden superior.

Uno, en su ingenuidad, piensa que la democracia es esa forma de gobierno en la que la voz de todos tiene peso decisivo en los procesos de toma de decisiones, o más modestamente que es un conjunto de mecanismos y estrategias que permiten la soberanía popular por vías indirectas y representativas, y cuando ve en su entorno defraudadas estas expectativas es comprensible que a modo de compensación genere retrospectivamente momentos esplendorosos en los que este sistema político era algo más que un sueño utópico, o un «ideal regulativo» como en ocasiones acostumbra a decirse. Tampoco sorprende que quien así piensa —si es helenista— se esfuerce en ubicar a sus pensadores antiguos favoritos en esos instantes de luz. Tal vez por ello también haya habido esfuerzos teóricos para hacer ver que Platón no es, o al menos no enteramente, incompatible con esa sensibilidad política contemporánea a la que me refería más arriba y que, en efecto, parece irrenunciable.

Gregory Vlastos[6] presenta un Sócrates y de su mano a un Platón que —por decirlo con la terminología de Michael Walzer—[7] sería un «crítico interno», un auténtico ateniense animado por profundas convicciones

---

4 Véase, por ejemplo, R del Águila, J. A de Gabriel, E. García Guitián, A. Rivero, F. Vallespín, eds. (1998) con buenas introducciones de los editores y textos que abarcan desde Tucídides o Platón a Giovanni Sartori o Jürgen Habermas.

5 Cfr. R. Koselleck (1993), pp. 115-116.

6 G. Vlastos (1994).

7 Cfr. M. Walzer (1987); y también (1988).

democráticas que con espíritu constructivo señala desde dentro los defectos del gobierno del *dêmos* para así poder superarlos; un criticismo, pues, reformista, no destructivo ni revolucionario, que presupone que la sociedad —en nuestro caso la Atenas democrática— es susceptible de mejora desde sí misma. El juicio y posterior condena a muerte de Sócrates debería interpretarse como un trágico error, comprensible desde las peculiares circunstancias históricas de finales del siglo V y comienzos del IV, pero que en modo alguno evidencia una radical incompatibilidad entre filosofía (platónica) y democracia. Arlene Saxonhouse,[8] más sofisticada, argumenta el carácter profundamente democrático de la dialéctica de Platón, cuyo pensamiento, con su insistente búsqueda cooperativa de la verdad, su énfasis en la libertad de palabra y en la necesidad de expresarse con franqueza, corporeiza valores esenciales de la democracia ateniense. En esta misma dirección también se ha señalado que la práctica filosófica socrática, tal y como es recogida en los diálogos, solo era posible en el marco de la democrática Atenas, hasta el punto de que el discurso filosófico platónico dependería y estaría en función de las estrategias propias del discurso cívico ateniense;[9] de aquí la profunda paradoja de la *República*, o su carácter dialéctico, dígase como se quiera: ¿a qué se dedicaría Sócrates en *Kallipólis*? ¿A desenmascarar las mentiras y contradicciones estructurales que la constituyen para reconocer finalmente con ironía que él tampoco sabe qué es la justicia?[10] Estas interpretaciones (y con toda seguridad otras que se me escapan), aun reconociendo que Platón es, cuanto menos, fuertemente escéptico frente a la democracia en general y la ateniense en particular, aproximan su pensamiento por vías más o menos indirectas a lo que tal vez podríamos llamar una sensibilidad y unos presupuestos más o menos próximos a ella, como si costara o doliera reconocer que las interpretaciones nacionalsocialistas son posibles, que la sensibilidad política platónica está muy alejada de la que hoy día, de manera habitual, se considera «políticamente correcta», lo cual, sin embargo, parece una obviedad, como también lo es que, aunque tal sea el caso, ello no es motivo suficiente para despachar con premura esa sensibilidad divergente, ni para acomodarla al lecho de Procusto de otras preconcepciones más próximas a la nuestra,

8 A. Saxonhouse (1996).
9 Cfr. S. Monoson (2000).
10 Cfr. D. Roochnik (2003).

pues al menos habrá que convenir en una cosa: Platón se tomó a la democracia con toda seriedad y reflexionó sobre ella con enorme sagacidad.

2.

Es cierto que en la misma Grecia clásica pueden encontrarse defensores de la democracia, y hay estudiosos que incluso gustan remontarse a ese Otanes que en el herodoteo «debate constitucional» (III 80-82) se muestra al parecer decididamente partidario de este sistema político (cfr. VI 43, 131). Tal lectura, creo, debe matizarse.[11] Hoy en día la discusión sobre la democracia se articula especialmente en torno a los problemas, límites, condiciones, prerrequisitos, etcétera, de la participación popular en los procesos de toma de decisiones políticas. En el mundo griego era diferente: en los primeros textos que tenemos (así como en los iniciales análisis de los comienzos de la democracia ateniense, contexto donde debe situarse a Heródoto) el concepto de *demokratía* se utiliza como término descriptivo empírico; para mentar la idea en la que se corporeiza ese estado de cosas político fáctico acostumbra a recurrirse a la voz *isonomía.*[12] La *isonomía* es la idea o el conjunto de ideas a las que apelan los partidarios de la democracia para justificar el gobierno del *dêmos* y la *isegoría* la posibilidad de defender públicamente estas ideas (y las contrarias) en la Asamblea. La *demokratía* es sobre todo una maniobra para institucionalizar la igualdad y para resguardar la libertad de palabra, o incluso, radicalizando esta perspectiva, una estrategia de construcción de lo político como tal.[13] Ahora bien, la institucionalización de la igualdad desemboca en una distribución diferenciada del poder, pues no es extraño que tal reparto genere a su vez desigualdad. Desde este punto de vista, el debate herodoteo sobre las formas de gobierno no es tanto una defensa de la democracia, cuanto un análisis del problema de la ubicación del principio de autoridad. Comentarios parecidos podrían hacerse sobre otros textos que pasan por ser apologías del gobierno del *dêmos,* como los que se leen en algunas tragedias (por ejemplo, en los *Persas* de Esquilo o con más claridad en las *Suplicantes* de

11 Cfr. A. Saxonhouse (1996), pp. 31 y ss.
12 Cfr. G. Vlastos (1953).
13 Cfr. Ch. Meier (1980); C. Farrar (1988).

Eurípides),[14] en ciertos pasajes de Tucídides (en la «Oración Fúnebre», en las intervenciones de Diodoto en el debate de Mitiline…) o muy especialmente en el discurso de Protágoras en el homónimo diálogo platónico, con su defensa de la universalización de la capacidad de hacer política y su impugnación de centros privilegiados para el ejercicio de la soberanía, pues el «don de Zeus», esparcido sin excepción entre los ciudadanos, afecta a todos ellos por igual, si bien, justo es reconocerlo, no a «ellas». Pero dejemos a un lado esta interesante cuestión sobre la que la crítica feminista ha escrito incisivas páginas. Con la salvedad mencionada, puede decirse que estos textos, a los que tal vez cabría añadir alguno de Demócrito, sí muestran una sensibilidad próxima a la democracia tal y como es entendida en la actualidad.

Algo es, desde luego, pero poco en comparación con las muy abundantes y bien articuladas críticas que se encuentran en muchos autores de los siglos V y IV. Consideraciones parecidas a las de Platón y coincidencias en algunos puntos aparecen en el «Viejo Oligarca» (=Pseudo-Jenofonte), en Tucídides, en Aristófanes, en Isócrates o en el mismo Aristóteles. Con las matizaciones que se quiera todos ellos coinciden al menos en señalar que la democracia no es un gobierno a favor de la totalidad de la ciudad, sino el de una parte de ella, los muchos/pobres, en beneficio de sí misma. No es extraño, pues, que acostumbren a dirigir grandes alabanzas a Terámenes y a otros defensores de formas más o menos moderadas de oligarquía.[15] El «Viejo Oligarca», que no se anda con mesuras de ningún tipo, constituye una excepción.

¿Por qué los críticos señalados más arriba, aquellos que ven en Platón un feroz detractor de la democracia y un decidido enemigo de la libertad, no ejemplifican con este autor? Pues acerca de él sí hay un consenso unánime —de nuevo hasta donde sé— acerca de que era un oligarca de la peor calaña. La pregunta es retórica y tiene fácil respuesta: porque Platón tiene una visibilidad de la que carece este personaje, porque el primero es conocido por todos, o al menos por muchos, mientras que del segundo solo tienen noticia los pocos estudiosos que se dedican profesionalmente, desde

14 Cfr. J. Gallego (2003).

15 Sin embargo, y sirva la precisión simplemente como un indicador de la complejidad del problema, los muchos/pobres del «Viejo Oligarca», que escribe antes de los trastornos económicos que la guerra produjo a Atenas, no son los muchos/pobres del *Pluto* de Aristófanes, representado hacia el 388 a. C. (Cfr. E. Will 1997, pp. 603-604).

una u otra disciplina, al mundo antiguo. Sin embargo (yo soy uno de esos estudiosos), su *Constitución de los atenienses* es enormemente interesante, aunque solo sea porque en ella aparecen *in nuce* muchos de los temas que más adelante serán desarrollados por los críticos de la democracia, Platón incluido. Tal vez, pues, no sean ociosos un par de comentarios sobre el «Viejo Oligarca», también conocido como el Pseudo-Jenofonte.

Los filólogos que estudian su texto coinciden en señalar las deficiencias e incorrecciones de su estilo. Dado que el hecho mismo de que dominara la escritura permite excluir que fuera un individuo poco inteligente o carente de instrucción, la explicación de esta circunstancia debe buscarse en otra parte. Adelantémonos, pues, unos cuantos años. Tras la desilusión provocada por la brutalidad de los «Treinta Tiranos», con el consiguiente descrédito de la opción oligárquica, las elites atenienses se vieron en la necesidad de reinventar nuevas estrategias de disidencia, otras formas de decir su oposición a la democracia, tarea compleja dado que, a diferencia de lo que sucedía en el discurso intelectual o literario (por lo general antidemocrático o al menos fuertemente crítico con la democracia), en la Asamblea y en los tribunales dominaba uno democrático. La otra cara del monopolio del discurso político por parte del *dêmos* es la dificultad para expresar argumentos antidemocráticos, habida cuenta, sobre todo, de que cuando en estos momentos se habla de «democracia» no debe pensarse tanto en una determinada forma de gobierno, cuanto más bien en una cultura política, esa cultura que, como habrá que ver más adelante, genera ese individuo apático que Platón criticará en el libro VIII de la *República*. En todo caso, lo único que deseo señalar en estos momentos es la dificultad para elaborar una reflexión antidemocrática en un medio político democrático, así como que las deficiencias del discurso del «Viejo Oligarca» muy bien pudieran deberse a esta circunstancia, a que aún no posee un lenguaje suficientemente desarrollado para decir argumentos antidemocráticos, lenguaje que se irá desarrollando poco a poco (por ejemplo, mediante la apropiación de las técnicas de la historiografía o de la comedia) y que en Platón alcanza grados de raro virtuosismo, por su genio literario, sin duda, pero también gracias a los recursos epistemológicos y metafísicos desarrollados de la mano de la filosofía.[16]

---

16 Cfr. J. Ober (1998) capítulo 1: «The Problem of Dissent: Criticism as Contest»; del mismo autor (1989).

Es una hipótesis tal vez no descabellada el suponer que las elites griegas tuvieron que mostrarse desagradablemente sorprendidas ante su peculiar situación en el contexto general de aquella época, así como respecto de sus tradiciones más antiguas tal y como aparecen, por ejemplo, en Homero: a diferencia de lo que sucedía en su entorno y frente a los tiempos más antiguos de la Hélade, ellas no acaparaban el poder. Y más en concreto en Atenas, a partir de las reformas de Clístenes y Efialtes (si aceptamos estos nombres como momentos simbólicamente seminales de la democracia), no es que no lo monopolizaran, es que perdían progresivamente porciones cada vez más grandes y más importantes de él, o por ser más precavidos: debían compartirlo con los que a sus ojos tenían que aparecer necesariamente como inferiores. Valga lo anterior tan solo como marco general donde encuadrar la reflexión del «Viejo Oligarca», que desde un punto de vista teórico general defiende un elitismo antidemocrático: el dominio de los (malos) muchos sobre los (pocos) buenos es a sus ojos una antinatural inversión del deseable estado de cosas. Desde la perspectiva más concreta de Atenas, acentúa que el Imperio (o la talasocracia, o hegemonía…: permítaseme no entrar en estos momentos a discutir esta cuestión) no es producto de la grandeza de esta ciudad, como señala Pericles en la «Oración Fúnebre», sino resultado del auto-interés racional del *dêmos;* sorprendentemente, sin embargo, hay elites que colaboran con él.

La democracia —señala el «Viejo Oligarca»— tiene una gran eficacia para conseguir sus perversos fines y corromper a los mejores. ¿Qué hacer? ¿Es posible su transformación pacífica en una dirección oligárquica? No cabe tal cambio sin modificaciones sustanciales de la democracia —responde—, pues este sistema político no es susceptible de un mejoramiento interno desde él mismo. Por volver a utilizar la terminología de Walzer: el «Viejo Oligarca» es un crítico radical *(rejectionist).* Sería necesaria una acción revolucionaria en contra de la democracia, que tendría como consecuencia ineludible la guerra civil entre elite y *dêmos.* Por otra parte, con esa eficacia y sagacidad tan a menudo característica los malvados, el *dêmos* identifica con toda corrección sus intereses y actúa en correspondencia con ellos, lo cual obliga al expansionismo democrático, de suerte que si este proceso se llevara hasta sus últimas consecuencias al final no habría sitio en Grecia para «los mejores». De aquí la necesidad de que la oligarquía griega se una para acabar con la democracia ateniense. Nótese la dificultad: para acabar con el gobierno de «los muchos» serían necesarios

«muchos»; en su lucha contra la masa «los pocos» se pervierten. Por tanto, tampoco es factible la solución revolucionaria. El problema está planteado: la enorme capacidad de asimilación de la democracia, que devora e integra toda oposición, incluso la que tendrían que ejercer los pocos mejores. Aun a su pesar, el «Viejo Oligarca» no puede evitar cierta admiración por el gobierno del *dêmos,* pues aunque moral y políticamente malo, es bueno desde una perspectiva instrumental y funciona con eficacia, ya que sabe dónde están sus intereses y cómo defenderlos.

Más adelante habrá que ver cómo y en qué medida reaparecen en Platón estas cuestiones. Por ejemplo en sus análisis de la corrupción de los mejores, que se dejan halagar por la «Bestia». O también cuando recupera en ciertos momentos de las *Leyes* algunas características de la democracia como institución, justamente porque tiene en cuenta sobre todo su eficacia instrumental. Ahora bien, hay que poner esta eficacia al servicio de otros fines —ni institucionales ni de diseño legal, sino relativos a algo que tal vez podríamos llamar «cultura política»— que la democracia no es que sea incapaz de satisfacer, es que ni tan siquiera puede concebir. El problema, en definitiva, no son las instituciones y las leyes particulares de la democracia (que en la Atenas en la que escribe Platón a nadie se le ocurre desechar radicalmente en beneficio de perspectivas oligárquicas), sino algo más sutil e insidioso. Aunque moleste, Platón metió el dedo en llaga de la democracia cuando señaló que sus problemas radican precisamente en el nivel, decía, de la «cultura política». En las páginas siguientes intentaré argumentar esta afirmación.

3.

La primera dificultad con la que se enfrenta todo estudioso de Platón, y no solo a propósito del tema que ahora nos ocupa, el de la democracia, es la siguiente: no sabemos exactamente qué dijo, pues ninguno de sus diálogos está escrito en primera persona. Platón nunca dice directamente qué piensa; es el tema, clásico, del silencio o del anonimato platónico.[17] Habitualmente, cuando se presume que la intención de los diálogos es trans-

17 Cfr., por ejemplo, L. Edelstein (1962); L. A. Kosman (1992).

mitir un conjunto definido de teorías, suele suponerse que habla a través de una persona interpuesta, por lo general Sócrates. Pero el problema no es tanto este, cuanto saber por qué era políticamente importante y filosóficamente necesario escribir diálogos en los que la propia voz estuviera ausente. La *Carta* VII sí está redactada en primera persona y la digresión sobre el conocimiento de 341b-d (cfr. 344b) permite conjeturar que Platón consideraba la escritura tan solo una aproximación. Estos textos invitan a considerar los diálogos como una conversación vicaria: no un conjunto de tesis que deban aceptarse o rechazarse, sino una invitación a que, participando en ellos de manera delegada, cambiemos de actitud. Los diálogos, en suma, ejemplifican performativamente la enorme dificultad del talante y la investigación filosófica. La cuestión política en general, y la de la democracia más en concreto, no son una excepción: de aquí que los textos platónicos inviten, más que a buscar tesis substantivas (por ejemplo, en una dirección antidemocrática), a atender a las dificultades y complejidades que plantea esta cuestión, pues una cosa, ya lo decía más arriba, está clara: que se tomó muy en serio a la democracia.

En todo caso, sí que se sabe algo de Platón al margen de sus diálogos. Y lo que las otras fuentes nos dicen de él, en su actividad política en Sicilia y en su labor intelectual en la Academia, no dibujan un monstruo autocrático como el pintado por los críticos citados al comenzar estas páginas.

¿Enseñaba Platón en la Academia tesis radicalmente hostiles a la democracia? ¿Estaba destinada a formar filósofos reyes enemigos de ella? ¿Eran los «estudiantes» adoctrinados en una dirección virulentamente antidemocrática y pro-oligárquica? Lo que conocemos de esta institución no lo avala, pues sugiere un ambiente intelectual más amplio de lo que habitualmente suele suponerse.[18] Es cierto que los alumnos provenían en su mayor parte de las clases más elevadas, mas no había que pagar por los estudios, pues la fortuna personal de Platón, así como tal vez algunos regalos, cubrían sus necesidades. Esta independencia económica permitía rechazar a los incapaces de los severos esfuerzos que exige el estudio de la

18 De entre la inmensa bibliografía existente, véase, por ejemplo: Cfr. H. Cherniss (1945); D. Nails (1995); C. B. Armstrong (1953); A.-H. Chroust (1967); P. A. Brunt (1993).

filosofía, al margen de su posición económica.[19] No es cierto, como se ha supuesto en ocasiones, que en la Academia solo se formaran futuros tiranos, también lo hicieron individuos implicados en la vida democrática ateniense, como Foción (Plu. *Phoc.* 4), Hipérides, Licurgo (D.L. III 46) o Demóstenes (Plu. *Dem.* 5). Todos ellos, hay que reconocerlo, críticos con la democracia ateniense, pero en modo alguno encarnizados enemigos del *dêmos*. La Academia, por otra parte, tenía multitud de vinculaciones y no estaba asociada a ninguna una orientación política concreta.[20]

Por lo que sabemos, los estudios no seguían el modelo propuesto en la *República*; no encontramos a un experto que adoctrina a unos pupilos que deben seguirlo callada y acríticamente, sino más bien a una comunidad de investigación en la que los más avanzados ayudan a los principiantes. Platón no educaba de manera autoritaria rechazando las voces críticas, había debate y cabía el desacuerdo, tal vez muy especialmente en la interpretación de las obras del mismo Platón. No hay una doctrina ortodoxamente establecida que deba seguirse; la Academia no era una comunidad sectaria; seguía más bien el modelo «dialógico» socrático: discusión como método en un ambiente intelectualmente abierto.

Es también probable que en ella se ofreciera un entrenamiento político dirigido sobre todo a enseñar la complejidad de los problemas políticos y a ofrecer técnicas de análisis; su finalidad no era tanto formar futuros y potenciales líderes políticos (seguidores mecánicos de un «argumentario» uniformemente antidemocrático), cuanto individuos capaces de pensar teóricamente sobre los problemas morales y prácticos de la política. Así se hace en las *Leyes,* último diálogo de Platón, escrito en los momentos de máximo esplendor de la Academia, que puede interpretarse como un modelo para otros miembros de esta institución y que como tal insiste particularmente en la necesidad de obtener conocimientos históricos, así como de la naturaleza y características de las formas políticas entonces

19 Además de que los escritos de Platón publicados por la Academia fueran accesibles fuera de sus muros, hay casos que desmienten el exclusivismo social que por lo general suele asociarse a esta institución educativa: Axiotea, una mujer, entró a formar parte de ella tras la fuerte impresión que le produjo la lectura de la *República* (Temistio, *Orat.* 23, 295c-d); lo mismo le sucedió a Nerinto, un campesino de Corinto, tras haberse enfrentado al *Gorgias* (Arist. Fr. 64).

20 Cfr. G. R. Morrow (1993), p. 8.

vigentes. Si las *Leyes* pueden servir como ejemplo del entrenamiento político ofrecido, cabe entonces concluir que en ella se enseñaba a hacerse cargo teóricamente de las complejidades de la vida política real y empírica, y no, necesariamente, a imponer medidas antidemocráticas.[21]

A pesar de dirigirse a un destinatario concreto, «los amigos y parientes Dión», la *Carta* VII —principal fuente para conocer las actividades de Platón en Sicilia—[22] es sobre todo un documento semipúblico, una especie de «apología» que apunta en particular a defender a la Academia de los sórdidos acontecimientos sicilianos. Como si dijéramos: Platón se da cuenta de que amigos y enemigos han malinterpretado los motivos que tuvo para ir a la isla y siente la necesidad de poner las cosas en su sitio. Platón fue a Sicilia tres veces. La primera de ellas, con toda probabilidad, para visitar a ciertos filósofos pitagóricos con los que le unían intereses intelectuales; conoce entonces a Dión, joven extraordinariamente dotado y próximo a Dioniso I. Veinte años más tarde, tras la muerte de este, Dión convence a Platón de la posibilidad de influir sobre Dionisio II, hijo y sucesor del tirano. Como es sabido, el asunto acabó de manera desastrosa. En el 357 a. C., transcurridos diez años, Platón regresa a Sicilia a instancias de Dioniso II, que afirma haber cambiado y desear ser educado. Sin embargo, sabe que Dión conspira y que prepara el asalto al poder desde su exilio. En tales circunstancias, quiere «establecer la armonía donde había discordia», reconciliar a Dión y Dioniso II y evitar el baño de sangre que se avecinaba (333d).

Al margen de los motivos personales que pudiera albergar,[23] la *Carta VII* informa que Platón no fue a Sicilia para hacer el experimento político de intentar poner en marcha de manera real y empírica algo más o menos parecido a lo teorizado en la *República,* tampoco para convertir a Dioniso II en filósofo rey,[24] sino por motivos intelectuales (primer viaje), para encontrar la manera de poner fin a una tiranía opresiva (segundo viaje) y

---

21 Cfr. G. R. Morrow (1993), pp. 4-6.

22 A la hora de redactar estas líneas sobre las aventuras sicilianas de Platón me han resultado de especial ayuda los siguientes estudios: K. von Fritz (1968); M. Finley (1968); G. R. Morrow (1935); M. Isnardi Parente (1970).

23 Parece innegable que entre Platón y Dión había un vínculo de carácter personal, incluso una relación de naturaleza erótica, al menos así lo insinúa Diógenes Laercio (III 30).

24 Cfr. M. Finley (1975), p. 80.

para evitar un enfrentamiento fratricida (tercer viaje). Platón insiste en que viajó «impulsado principalmente por un sentimiento de vergüenza», no fuera a decirse que era hombre cuyos hechos desmentían sus palabras (328c-d); no quiere tener que reprocharse haber faltado a sus deberes como filósofo cediendo «a la comodidad y a la cobardía», lo que sin lugar a dudas le habría válido censuras por haber incurrido en «una culpa vergonzosa» (329b). Mas no teme que se le censure (o tener que reprocharse) haber dejado escapar la posibilidad de llevar a cabo la *pólis* ideal teorizada en la *República,* sino el no haber intentando convencer a un joven que tiene un poder absoluto —el poder del anillo de Giges— de que siempre, en todas partes y bajo todas las circunstancias, es preferible una vida justa a otra injusta. Brevemente, el desafío no es construir la «antidemocrática» ciudad de la *República,* sino utilizar la filosofía para transformar el alma de un joven en la dirección del bien y la justicia: Platón teme que Dioniso II —a estas alturas desterrado— pudiera echarle en cara, no la falta de ejércitos para defenderse de sus enemigos, sino «los razonamientos y los medios de persuasión» con los cuales él mejor que nadie es «capaz de orientar a los jóvenes hacia el bien y la justicia y ponerlos entre sí en afecto y amistad» (328d).

La *Carta* VIII informa de que en la isla las cosas iban de mal en peor: las facciones tiránica y democrática estaban destruyéndose entre sí y se corría el peligro de la «ruina total» de unos y de otros, incluso de la evaporación de la misma Sicilia: «se llegará a la total desaparición de la lengua griega en toda Sicilia, que habrá pasado al poder y dominación de fenicios u oscos» (353c-e). Tampoco aquí está en juego la realización de la *pólis* ideal, sino, como en la *Carta* VII, la aclaración de toda una serie de malentendidos. Erigiéndose en una especie de árbitro *(diaitetés),* menciona a la facción antidemocrática el ejemplo de Licurgo, que viendo que los reyes se habían convertido en tiranos, provocando así su ruina y la de las ciudades, «aplicó como remedio la institución de la Gerusía y la de los Éforos, freno saludable del poder real», llegándose así a una situación, deseable, en la que «la ley llegó a ser soberana señora de los hombres y no los hombres señores absolutos de las leyes» (354a-c). Platón también tiene palabras críticas para los siciliotas que aspiran a la libertad total, recordándoles lo sucedido en la Sicilia anterior a los gobiernos de Dionisio e Hiparino, cuando eran «total y absolutamente libres»: «como consecuencia de esto les sobrevinieron las tiranías» (354de).

En el fondo, el problema político no lo es tanto de leyes e instituciones como de actitudes: son más importantes el bien y la justicia que el poder. Por esto los filósofos reyes se caracterizan sobre todo por no desearlo. Desde esta perspectiva, el mensaje principal de la *Carta* VII es la radical condena del poder absoluto y la afirmación tajante de que las leyes deben ser soberanas (334c). La *Carta* VIII también insiste en este punto: en 355de, a modo de resumen, se dirige a las dos facciones enfrentadas: «Ahora, pues, otórguese a los unos libertad dentro del régimen de realeza y a los otros un poder real responsable, ejerciendo las leyes una absoluta autoridad tanto sobre los otros ciudadanos como sobre los reyes mismos en el caso de que cometan alguna ilegalidad». La *Carta* XI (359a) matiza que la soberanía de las leyes exige individuos e instituciones con fuerza y autoridad suficiente para aplicarlas: esos «guardianes de las leyes» que aparecen en la *Carta* VIII y que deben ser elegidos *metà te dêmou kaì boulês,* «por el pueblo y la Asamblea» (356d). ¿Dónde está el virulento enemigo de la democracia? ¿Acaso en las reflexiones sobre el juicio de Sócrates de la *Apología* o en las críticas a los líderes democráticos que se leen en el *Gorgias*? ¿En el libro VIII de la *República*? ¿Tal vez en las *Leyes*?

4.

Otra cosa sabemos de Platón: que fue discípulo de Sócrates, pero que sin embargo escogió una forma de vida diferente de la de su maestro. Vayamos por un momento a la *Apología* para recordar un par de ideas pertinentes en el presente contexto. Muchos estudiosos coinciden en señalar que el juicio y posterior condena a muerte de Sócrates marca un punto de inflexión en la relación de Platón con la Atenas democrática, decisivo en sus reflexiones teóricas sobre este sistema político. Ya no hay tanta unanimidad a la hora de considerar el carácter más o menos político, o nada político, del cargo de *asébeia* del que fue acusado Sócrates.[25] En su reconstrucción de la acusación de Polícrates, Jenofonte recoge dos cargos directamente políticos: el último, que Sócrates se sirve de una mala interpretación de los poetas para enseñar a sus discípulos «a ser perniciosos y partidarios de la tiranía» (*Mem.*

25 Un planteamiento general del problema puede leerse en el «Estudio preliminar» de C. Eggers Lan a su edición de la *Apología de Sócrates* (1973), pp. 18 y ss.

I 2, 56-61), y el primero que, tras recordar el tema de los especialistas, expresa el temor de los acusadores de que Sócrates, gracias a sus contactos con jóvenes aristócratas, intentara restaurar la tiranía (*Mem.* I 2, 9-11). Desde un punto de vista procesal nada tiene de extraño este juicio: es tan legal como tantos otros que hubo; sí es más sorprendente que un individuo como Sócrates, que ni era rico ni políticamente ambicioso, pudiera suscitar este recelo. Aceptemos sin embargo que fue condenado por ser enemigo de la democracia.[26] ¿Por qué? ¿En qué sentido y en qué medida lo es?

Platón, desde luego, nunca se mostró partidario de la tiranía, pero sí insiste repetidas veces en que el arte de la política es un saber técnico que, como tal, exige expertos. Por lo demás, tal era la tendencia general de la democracia ateniense, que conoce una progresiva especialización de las magistraturas, sobre todo financieras y militares.[27] La *Apología* platónica, por su parte, presenta a Sócrates defendiéndose de la imputación de tratar exclusivamente con ricos y menospreciar las leyes (32a-33b); también queda patente la ignorancia de los acusadores, así como que tal circunstancia no es azarosa o inusual en una democracia, donde es más bien norma que detenten el poder los que no saben, o sea, «los muchos».

Sócrates no forma parte de «los muchos», pero no porque, al modo del «Viejo Oligarca», sea partidario y defienda los intereses de «los pocos», sino por tener sus propios patrones de conducta. Defiende que nunca, en ningún caso y bajo ninguna circunstancia, cabe cometer injusticia, ni tan siquiera en respuesta a otra injusticia. Por esto acepta las leyes de su ciudad; hoy diríamos: la desobediencia civil es inadmisible. Sócrates acata la legalidad democrática de Atenas, hasta el extremo de negarse a huir cuando su ejecución era inminente. Mas no lo hace por los motivos habituales en los demás (tanto da ahora que nazcan de poseer profundas convicciones democráticas o por temor al castigo que, caso de ser descubiertos, se seguiría de no obedecer tal legalidad), sino porque él, por su especial dignidad y por la particular relación que guarda con los dioses (tema del *daímon* socrático), posee una medida de personal de virtud, que sus jueces ni tan siquiera pueden concebir; por tanto, no están capacitados para juzgarlo.[28]

---

26 Cfr., por ejemplo, I. F. Stone (1988).
27 Cfr. E. Will, C. Mossé y P. Goukowsky (1998), pp. 131 y ss., p. 136.
28 Cfr. P. Friedländer (1957).

Puede entenderse la *Apología* como el esfuerzo para que sus jueces —y por extensión los lectores de este delicioso texto— tomen conciencia de este hecho, de que debe obedecerse a la ley y ser justos en virtud de unos patrones que no son los de la mayoría, esos patrones —sean los que sean— que Sócrates encarna de manera paradigmática. Dicho de otra manera, tanto Sócrates como, pongamos por caso, Demóstenes, reconocen la superioridad de las leyes, pero desde diferentes puntos de vista: el segundo por razones públicas y colectivas,[29] el primero por decisión individual,[30] o lo que es lo mismo: está en juego una cuestión ética, no política (entendiendo «política» como era habitual entonces y ahora: algo en lo que está implicado el poder). El código ético de Sócrates es inflexible y, por lo que aquí interesa, le impone dos obligaciones: en primer lugar, la de reverenciar a la propia *pólis* y participar en su vida política y militar, como de hecho hizo; en segundo lugar, la que tienen los superiores, por poseer más conocimiento, de criticar y disipar la ignorancia, aun a riesgo de sufrir castigo.

Platón aceptó la segunda obligación, pero no tanto la primera:[31] las páginas iniciales de la *Carta* VII dicen que pensaba dedicarse a la política, pero que al ver la vida pública tan convulsa, decidió inhibirse y centrar sus esfuerzos en la reflexión teórica. Pero la vocación terapéutica y pedagógica socrática sigue presente, si bien con el reconocimiento de que lo dicho por su maestro es impracticable en una ciudad democrática (al menos, en el sentido y en la medida en que lo era Atenas), por la sencilla razón de que el discurso democrático no es lo que habitualmente se cree, sino corrupción del orador y esclavización de la multitud, pues la democracia pide con necesidad la identificación entre la masa y el orador que, se supone, debería guiarla hacia lo mejor. Tal es el tema que se apunta en el *Gorgias* y que alcanza pleno desarrollo en la *República*.

La conversación con Calicles del *Gorgias* escenifica un conflicto entre dos *éros*: Sócrates está enamorado de Alcibíades y de la filosofía, Calicles desea al *dêmos* ateniense y a Demos, hijo de Pirilampe, joven que, según

29 Cfr., por ejemplo, Discurso XXI, *Contra Midias*.

30 En el *Critón* llega incluso a hablar de un contrato entre las leyes y el ciudadano individual.

31 Cfr. J. Ober (1998), pp. 187-188.

atestigua la tradición, era de una belleza extraordinaria, mas también algo estúpido (481d).[32] Pero mientras que el primero es experto en los asuntos del amor (como atestigua, por ejemplo, el final del *Banquete,* cuando sabe mostrarse imperturbable ante las insinuaciones de Alcibíades), Calicles cae en esas celadas que con tanta precisión expone el mismo Sócrates en los pasajes iniciales del *Lisis,* pues en las batallas del amor —así acostumbra a sucederles a los no avisados— quien se cree amo acaba esclavizado: «El que entiende de amores —dice Sócrates— no ensalza al amado hasta que lo consigue, temiendo lo que pudiera resultar. Y, al mismo tiempo, los más bellos, cuando alguien los ensalza y los alaba, se hinchan de orgullo y de arrogancia». Hipótales asiente y Sócrates comenta: «Cuánto más arrogantes son, más difíciles se hacen de cazar» (*Ly.* 206a).[33] En su inútil intento por satisfacer su deseo, Calicles, amante del *dêmos,* concede todos los caprichos a su amado.

Calicles defiende el dominio del más fuerte creyendo en su candor —las cosas no son como parecen— que él cumple esta condición, cuando en democracia, en realidad, solo la satisface el *dêmos*. Para y por autoconcebirse, falsamente, como el más fuerte, tiene que adular a la masa: creyendo ser activo en su relación con «*dêmos*/Demos» es en realidad pasivo: el *dêmos* lo sodomiza. Por eso Sócrates critica su hedonismo radical sirviéndose de una analogía con la «vida de los maricones», pues así, con desvergüenza y procacidad, debe traducirse el *o tôn kinaídon bíos* de 494e: «…la vida de los maricones, ¿no es tremenda, vergonzosa y desdichada? ¿O te atreverás a decir que son felices, en caso de que posean sin tasa lo que necesitan».[34] Desde esta misma perspectiva en la que está implicada la dialéctica activo/pasivo puede entenderse la opinión de Platón, en el *Gorgias,* sobre Pericles y los demás líderes democráticos.

Platón introduce su valoración cuando pregunta «de qué manera debe hacerse política entre nosotros», o sea, en Atenas. Su respuesta no

---

32 Véanse las referencias que R. Serrano Cantarín y M. Díaz de Cerio Díez ofrecen en la nota 455 (p. 117) de su magnífica edición del *Gorgias* (2000).

33 Cfr. S. Mas Torres (2003), p. 152.

34 En su citada edición del *Gorgias*, R. Serrano Cantarín y M. Díaz de Cerio Díez proponen, con innecesario cultismo en mi opinión, «la vida de los cinedos»; J. Calonge (1983) traduce «la vida de los disolutos» haciendo así incomprensible este importante momento del texto platónico.

ofrece lugar a dudas: «que los ciudadanos alcancen tanta perfección como sea posible» (515b-c). Sócrates concede que los grandes líderes de los momentos más gloriosos de la democracia —Pericles, Cimón, Milicíades, Temístocles— fueron más capaces que los actuales a la hora de proporcionar a la ciudad lo que deseaba: «naves, murallas, muelles y otras muchas cosas de esta naturaleza» (517b-c). En *Protágoras* (319e) se reconoce que Pericles fue uno «de lo más sabios y mejores de nuestros ciudadanos», si bien no pudo transmitir a otros la excelencia que poseía; la misma idea aparece en *Menón* 94b, donde es llamado «un hombre espléndidamente lúcido». La diferente valoración se entiende porque en estos textos está en juego su mérito personal, mientras que en el *Gorgias* se analiza la corrupción de esta valía por halagar a la masa dándole lo que pide, como si Tearión el panadero, Miteco el cocinero y Sarambo el tendero fueran «fantásticos cuidadores de los cuerpos: uno, preparando panes maravillosos, otro platos exquisitos, otro, vino» (*Gorg.* 518 b-c). Lo mismo les sucede a los líderes democráticos, que halagan al *dêmos* concediéndole lo que quiere, al igual que Hipótales alaba a Lisis y le colma de obsequios, con idéntico resultado en ambos casos: en primer lugar, que la innegable valía personal de Hipótales y de algunos líderes democráticos se pervierte, pues acaban esclavizados por quien querían conquistar; en segundo lugar, que ni Lisis ni el *dêmos* se hacen mejores.[35]

Frente a todos ellos, Sócrates es el único auténtico político, el único que no quiere agradar al *dêmos* y el único, por tanto, en virtud de la lógica que acabamos de mencionar, que no acaba siendo pasivamente sodomizado por la masa. Si se tiene en cuenta que en el mundo griego el varón penetrado en una relación homosexual era muy mal visto, la conclusión se impone por sí misma: ante tal pérdida de dignidad, para recuperarla lo

35 «Así tú ahora, Calicles, actúas de forma muy semejante: alabas a hombres que los han festejado [a los ciudadanos] suntuosamente hartándolos de lo que deseaban; y dicen que han hecho grande a la ciudad; y que está ulcerosa e infectada a causa de esos grandes hombres de antaño, de eso no se dan cuenta: pues sin moderación y justicia han colmado la ciudad de puertos, murallas, tributos y necedades por el estilo; y cuando venga el ataque de la debilidad, entonces culparán a los consejeros que en ese momento les asistan; y a Temístocles, y a Cimón y a Pericles, los responsables de sus males, los alabarán» (*Gorg.* 518e-519a).

antes posible, lo mejor será sufrir castigo. El castigo de escuchar la verdad que en el *Gorgias* experimenta Calicles y en la *República,* más en general, los líderes democráticos.[36]

5.

El planteamiento general de la *República* es diáfano: resulta tan fácil exponer el problema como difícil de justificar tanto cuál es la opción de Platón como en qué medida resulta satisfactoria. Dado que los seres humanos no son autosuficientes, deben vivir en común, lo que genera problemas; para evitarlos, o al menos encauzarlos en una dirección conveniente, parece una sabia y elemental precaución instituir alguna forma de autoridad. Por el momento, se me figura, todos podríamos convenir en lo anterior, así como en que parece igualmente razonable aceptar que debe mandar el mejor (o los mejores); señal inequívoca (me refiero al fácil acuerdo) de que la dificultad no está aquí, sino en otro lugar: el punto no es establecer la obviedad de que debe mandar el más capacitado, sino determinar quién es este personaje así como diseñar cómo será su vida, temas muy presentes en la *República,* donde se establecen una serie de criterios (o pruebas) que permiten saber quién es el mejor y se dibuja también como será su vida. De esta investigación se deduce que los muchos, la masa, esencialmente ignorante, ni satisface estos criterios ni aceptaría tal vida; pero tampoco los pocos ricos, por lo que la oligarquía es tan rechazable como la democracia. Solo queda una opción: el filósofo rey (realeza) o los filósofos reyes (aristocracia no del dinero, sino del conocimiento y la virtud). La investigación teórica de la *República* confirma la experiencia histórica relatada en la *Carta* VIII: tras dejar de esperar una oportunidad favorable para participar de manera activa en la vida política de Atenas, Platón confiesa que terminó por adquirir el convencimiento de que están mal gobernadas absolutamente todas las ciudades, sin ninguna excepción,

36 No debe olvidarse que los procesos de cambio y transformación de las ciudades y almas que Platón analiza en los libros VIII y IX de la *República* no se refieren al cuerpo de ciudadanos en su totalidad sino a los dirigentes: esos jóvenes hijos de oligarcas que se deslizan hacia la democracia y que acabarán sufriendo la más intolerable esclavitud bajo un tirano, esos jóvenes, en muchas ocasiones nobles y no despreciables, sufren el castigo de escuchar la verdad.

tanto las democráticas como las oligárquicas: «en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma, acompañada además de suerte para implantarla» (326a). A continuación, reitera el tema del filósofo rey: los males de las ciudades y de los individuos no conocerán fin «hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos "en el auténtico sentido de la palabra"» (326b). ¿Es Platón un enemigo de la democracia por sostener que deben gobernar los mejores? ¿O es quizás un ingenuo porque identifica a los mejores con los filósofos?

Solo un par de comentarios acerca del filósofo rey.[37] De él Platón únicamente dice que debe gobernar pero que no desea hacerlo y que cuando lo haga, si en algún momento o lugar lo hace, en modo alguno lo hará por gusto, sino obligado. Nada más: en las páginas de la *República* que le dedica se esfuerza sobre todo por deslindarlo de los que usurpan el nombre de la filosofía, caracterizando al filósofo en el «auténtico sentido de la palabra» por oposición a los que se hacen pasar por filósofos sin serlo realmente. A lo largo de este decisivo proceso de demarcación, aunque se dicen severas palabras contra «la Bestia» y sus «cuidadores», en modo alguno se leen críticas a las instituciones de la democracia ateniense, sino un intento, digámoslo así, por afinar y matizar perspectivas. Estamos en un momento en el que encuentra su límite lo que podríamos llamar la arquitectónica constitucional; debe pasarse al plano de la cultura política, como sucede en libro VIII de la *República*, donde se leen, decía, las amargas verdades de la cultura política democrática.

Si al comienzo del libro V se critica a la democracia porque en ella impera «la tiranía de las masas», en el VIII lo más característico de esta forma política es la total libertad (563b) y, como consecuencia, la extrema igualdad (563c): no hay una articulación clara de las diferencias, no se discrimina, todo el mundo puede hacer y decir lo que se le ocurra, como afirma Adimanto citando a Esquilo (563c). *República* VIII no es una discusión de las instituciones de la democracia, sino un análisis de la vida cultural y emocional (el estado del alma) de los ciudadanos que viven en ella.[38] De

37 Me he ocupado con algo más de detalle de esta figura en la «Introducción» a *República* (2008).

38 Cfr. A. W. Saxonhouse (1996), pp. 104-105.

aquí que su característica central no sea la fuerza que nace del número, como sucedía en libro v, sino la apatía que surge de la libertad e igualdad extremas. Como si dijéramos: todo es parejo, cada cual va a lo suyo y todos «los suyos» son igualmente respetables. Son indiferentes, por ejemplo, las sentencias de los tribunales: no en sí mismas, sino porque a los ciudadanos poco les importa que se cumplan o dejen de cumplirse. Apatía también porque en la democracia nadie gobierna, no se toman decisiones en común. No es que la masa lo haga en su propio interés, es que en realidad no los hay comunes, pues todos siguen expectativas estrictamente particulares: es una sociedad «idiota» en el sentido etimológico de la palabra. La extrema tolerancia de los ciudadanos de una democracia nace de su extrema apatía. La libertad, igualdad y tolerancia generan indiferencia, asunto grave sobre todo en aquellos que por tradición y capacidad estarían llamados a gobernar.[39]

En la transformación de la aristocracia a la timocracia y de la timocracia a la oligarquía hay implicada una pérdida de unidad, la disolución de la comunidad de placeres y dolores propia de la ciudad ideal, pues en estos dos regímenes, por encima del colectivo, se impone el interés privado, bien sea de prestigio y honores, bien sea de riqueza. En el paso de la oligarquía a la democracia hay involucrado un acto de fuerza, cuando los pobres fuertes de cuerpo se imponen sobre los ricos débiles de cuerpo: el dominio de los más fuertes en términos de poder físico (556 cd). El momento culminante se lee poco más adelante, en 557a, donde resuenan ecos de la capacidad de asimilación de la democracia («Viejo Oligarca») y del Calicles cazador cazado: «En consecuencia, pienso, la democracia nace cuando los pobres obtienen la victoria y a los del otro bando a unos los matan, a otros los obligan a exiliarse y al resto los hacen partícipes en igualdad de condiciones del gobierno de la ciudad y de los cargos, que por lo general en este sistema político son por sorteo». Este «por sorteo» es la única referencia concreta a la democracia histórica de Atenas, donde algunos cargos eran asignados de esta manera.[40] Con razón se ha señalado que

39 Tal vez por ello sean constantes en Platón las referencias a la *apragmosýne.* Cfr. S. Mas (2003), cap. IV 2: «Sobre la fortuna, con un *excursus* sobre la *apragmosýne*».

40 Sobre los sorteos, también *Rep.* 557a, 561ab; *Pol.* 298e. En general, Platón no es partidario de los sorteos, sino de la elección, como sucedía en la constitución ancestral (*Menex.* 238d).

lo más curioso del tratamiento platónico de la democracia en estos textos del libro VIII de la *República* es su carácter apolítico:[41] la ciudad democrática es una *pólis* apolítica, donde no hay ninguna obligación ni de gobernar ni de dejarse gobernar (557e), la absoluta pérdida de toda sustancia cívica, la ciudad de Diceópolis, el protagonista de *Los Acarnienses* de Aristófanes, que solo aspira a que lo dejen en paz. Si se acepta que la comedia es la autoconciencia crítico-satírica de la democracia, cabe entonces conjeturar que algunas piezas de Aristófanes ponen de manifiesto el grado de hartazgo al que había conducido el activismo desenfrenado de lo que hoy en día suele considerarse como uno los momentos cumbres de la democracia ateniense. Platón también señala este hartazgo, así como su peligro, en particular el de que la politización extrema propia de la democracia genere ese apoliticismo también característico de ella; y si esto sucede, en cuanto te descuidas aparece el tirano.

Si se leen con atención estos textos en su lugar (el proceso que conduce de la ciudad ideal a la tiranía) habrá que convenir, creo, en que no representan una condena de la democracia como sistema político, más exactamente, que esta censura es tan solo un momento o un aspecto del rechazo absoluto de toda la cultura política ateniense, tanto en sus vertientes democráticas como oligárquicas, a fin de cuentas las dos caras de una misma moneda.

6.

La escasez de textos clásicos teóricos defensores explícitos de la democracia tal vez pueda deberse al hecho de que en Grecia, a diferencia de lo que sucede hoy en día, la democracia no se presenta como un conjunto de teorías abstractas, sino más bien como un agregado de prácticas, más en concreto como una estrategia para articular el interés propio y el colectivo. Esta articulación genera prácticas y estas prácticas son la democracia, no una teoría abstracta.[42] Dicho de otro modo, ahora con ayuda de la terminología acuñada por John Austin,[43] el discurso político no es mera-

41 Cfr. A. W. Saxonhouse (1996), pp. 104-105.
42 Cfr. C. Farrar (1988), p. 11.
43 Cfr. J. L. Austin (1975); también, S. Petrey (1990).

mente informativo o comunicativo, sino performativo: cuando la Asamblea dicta un decreto no solo informa o comunica, sino que este mismo pronunciamiento tiene de inmediato efectos reales, pues se convierte en una práctica que a partir de ese momento deberá ser seguida. La producción de sentido y de verdad es un proceso social, o sea, en la Atenas democrática el sentido y la verdad se producen en la Asamblea y en los tribunales y por tal razón, no por otros motivos, es Atenas una *pólis* democrática.

No estamos lejos de la tesis de la homomensura, de ese Protágoras defensor de la democracia que sostenía que no hay más ser que el aparecer: es justo y bueno lo que parece justo y bueno a quien tiene el poder para que sea lo que le parece. Platón, por el contrario, entiende que las cosas no son como aparecen, que aunque ciertas instituciones democráticas puedan salvarse para articular intereses divergentes, la cultura política de la democracia no alcanza a generar tal articulación o solo lo hace al precio de destruir toda sustancia cívica. La *Asamblea de mujeres* de Aristófanes puede servir para ejemplificar esta contraposición entre Platón y Protágoras: ¿hace un decreto ciudadanas a las mujeres?[44] Supuesta la realidad de la ficción ideada por Aristófanes en esta comedia, las decisiones tomadas por las asamblearias tendrían de inmediato fuerza perlocutiva: serían leyes que obligarían a todos. De acuerdo con Platón, en un contexto democrático está suposición en modo alguno sería descabellada. Las premisas epistemológicas de Protágoras, por su parte, fuerzan a tener que aceptar tal monstruosidad antinatural ideada por Aristófanes que, sin lugar a dudas, tuvo que provocar hilarantes carcajadas.

Dado que el don de Zeus está esparcido entre todos los ciudadanos —dice Protágoras—, en la *pólis* democrática las virtudes cívicas se transmiten, por así decirlo, por contagio, por el hecho mismo de participar en la vida democrática de la Asamblea y los tribunales, no en virtud de una supuesta herencia natural que solo circula entre unos pocos. La *areté* política, decía, no es, sino que se constituye en las mismas prácticas democráticas, pues supone que los ciudadanos son autónomos y que, en consecuencia, el proceso de toma de decisiones no surge de algo externo, sino de su misma voluntad. Precisamente lo que niega Platón: la *areté* política —la auténtica,

44 Cfr. J. Ober (1998), p. 135.

no la que habitualmente se tiene por tal, esa que expresan Calicles o Trasímaco— solo nacería de las prácticas políticas si hubiera una cultura política adecuada, pero que este no es el caso lo prueba de manera fehaciente el hecho de que tal cultura genera discursos teóricos como los de Calicles o Trasímaco, o situaciones históricas como la condena de Sócrates, los acontecimientos de Melos y Sicilia o los que él mismo recuerda en los compases iniciales de la *Carta* VII. O por volver al ejemplo de la *Asamblea de las mujeres:* para ser (políticamente) un hombre no basta con vestir como un hombre ni con hablar como un hombre, sino que hace falta «algo más». Dejemos a un lado la debatida cuestión de si la comedia de Aristófanes es una burla de la comunidad de mujeres establecida en la *República,* pues al margen de esta cuestión cabe afirmar la continuidad de ambos textos, aunque en direcciones contrapuestas: si la ginecocracia aristofánica es una extensión cómica, o una cruel burla, de la lógica igualitaria de la democracia, el texto platónico puede entenderse como una crítica a la cultura democrática, esa cultura que quiere igualar lo desigual y que conduce finalmente a los enfrentamientos civiles, así lo atestigua la experiencia histórica; el discurso teórico de *República* VIII y el de las *Leyes* siguen fielmente esta experiencia.

7.

La ciudad que se construye en las *Leyes* es una imitación, una de las muchas posibles, de esa *pólis* perfecta, la mejor en sentido estricto, en la que todo —mujeres, hijos, riquezas…— sería común (739c-e) y en la que entre los ciudadanos reinaría la más perfecta amistad. Aquella «segunda mejor ciudad» no se rige por la mejor constitución en abstracto, sino bajo ciertas condiciones, o como también dirá Platón -y sobre este texto habrá que volver más adelante- apunta a lo «imprescindible», no a lo «mejor». Platón sabe que nunca se darán conjuntamente todas las circunstancias que serían condición de posibilidad de la ciudad ideal, como si los sueños pudieran hacerse realidad o como si la ciudad y los ciudadanos fueran de cera y el legislador pudiera modelarlos a su antojo (745e-746c).[45]

45 «El buen legislador y el verdadero político —sostiene Aristóteles— deben tener en cuenta cuál es la mejor constitución en sentido absoluto y cuál es la mejor en determinadas circunstancias» (*Pol.* 1288b 3).

Platón no puede presuponer la plena racionalidad de los sujetos a los que va dirigida la ley, sino más bien todo lo contrario (875b, 804b, 766a). La comparación con las marionetas (644d-645e; tb. 803c) apunta en la misma dirección: dado que nuestras acciones están más regidas por el hilo del placer y del dolor que por el «áureo y sagrado de la razón», no es suficiente con el razonamiento y debe acudirse a otros recursos persuasivos, pues cuando el filósofo regresa a la caverna tiene que acostumbrar sus ojos a la oscuridad, aceptando la importancia y el significado que en ella tienen las sombras.[46] En la ciudad perfecta la pregunta política por la distribución del poder estaría respondida de antemano o más bien no tendría sentido plantearla, pues los muchos/peores aceptarían de antemano y de buen grado que les conviene dejarse gobernar por los pocos/mejores, como se afirma en *República* 590cd.[47] Suele considerarse este planteamiento como antidemocrático, sin caer en la cuenta de que Platón, por así decirlo, reparte responsabilidades: el problema no está solo en que los muchos/peores no acostumbren a tener esta deseable mansedumbre, sino en que los pocos que con arrogancia se tildan a sí mismos de mejores en modo alguno lo son realmente, por lo cual es comprensible, y debe tenerse en cuenta, la desconfianza de los muchos/peores. Con las palabras del mito de las razas de la *República:* no está nada claro quién tiene el alma de oro, quién de plata y quién de hierro, pues si lo estuviera, esto es, si pudiésemos discernir, habría que suponer que la luz del sol (la Idea de Bien) ilumina perfectamente las cosas políticas y que estas se ven con claridad. Ahora bien, dado que es evidente que las cosas políticas no se ven de esta manera, no podemos suponer que las ilumine el sol y, por tanto, no podemos discernir. Una investigación política nunca debe olvidar que «dialogamos con hombres, no con dioses» (*Legg.* 732e). Dado que vivimos entre sombras, en nuestro mundo sí debe plantearse la pregunta por la mejor constitución

46 Cfr. K. von Fritz (1968), pp. 63 y ss.

47 «Por lo tanto, para que también un hombre así sea gobernado por algo semejante a aquello por lo que es gobernado el hombre mejor, ¿diremos que debe ser esclavo de ese hombre que es el mejor y tiene la parte divina gobernando en él? Y no porque pensemos que el esclavo debe ser gobernado para daño suyo, como pensaba Trasímaco a propósito de los gobernados, sino porque creemos que es mejor para cualquiera ser gobernado por lo divino e inteligente, sobre todo si uno lo tiene dentro de sí como suyo propio, y, si no, impuesto desde fuera, para que en lo posible todos seamos semejantes y amigos, guiados por el mismo piloto.»

en la medida de lo posible, como hace Platón en las *Leyes* al hilo de una investigación histórica que le sirve para aislar las causas de las diversas patologías políticas.[48]

A despecho de ciertas imprecisiones, en este contexto de oscuridad parece evidente que el *dêmos* debe gobernar; así se desprende de 700a, donde el Ateniense asevera que antaño su pueblo era soberano en algunas cosas, pero esclavo de las leyes por su propia voluntad, un texto que no afirma, como se ha sugerido en ocasiones, que el *dêmos* no sea soberano sobre nada, sino que lo es sobre todo excepto sobre la ley. La ley —se lee en 715 bd— debe ser señora de los gobernantes y estos siervos de aquella; en caso contrario no habría ciudadanos, sino sediciosos, y la justicia sería tan solo un nombre vano. Valga lo anterior como perspectiva general desde la cual debe leerse el diseño institucional y legal propuesto en las *Leyes*, en modo alguno radicalmente antidemocrático.

En este diálogo no se lee ni una alabanza total de Esparta (oligarquía) ni un rechazo radical de Atenas (democracia). Más aún, desde la perspectiva «instrumental» a la que me refería más arriba, se rescatan algunas instituciones de la democracia o más bien se procede a una interesante mezcla entre elementos oligárquico-espartanos y democrático-atenienses. Platón no adopta mecánicamente el ideal espartano (como tal vez cabría esperar en un decidido enemigo de la democracia), sino que sigue más bien el modelo enunciado en *Menexeno* 238d como «aristocracia con la aprobación de la multitud» *(met' eudoxías pléthous aristokratía),* donde el poder soberano *(tò kýrion)* no reside ni en los muchos ni en los pocos, sino en la ley, con más precisión, en el *noûs* en tanto que toma cuerpo en la ley.

En *Leyes* 756e, al hilo de la elección de los miembros de la *boulê,* el Ateniense señala que la forma de proceder diseñada «sería algo intermedio entre el régimen monárquico y el democrático, de los cuales es menester que participe toda constitución». La cuestión de los sorteos (cuya utilización es considerada por muchos como el rasgo más característico de la democracia ateniense) puede ayudar a comprender qué está en juego. Los mejores y más preparados —dice Platón a modo de caracterización general que luego habrá de matizarse— deben ejercer las magistraturas: al igual

48 Sobre la concepción platónica de la historia, cfr. G. Rohr (1932).

que sucede en cualquier tejido, donde no es posible hacer de la misma materia la trama y la urdimbre, pues la primera ha de ser fuerte y firme mientras que la segunda debe comportarse con cierta flexibilidad, de ese mismo modo, es necesario discriminar con claridad entre los que deben mandar y aquellos otros «que únicamente hayan sido puestos a prueba por medio de una ligera educación» (734e-735a). Esta afirmación contradice la asunción democrática de que todos los ciudadanos son igualmente competentes para desempeñar los distintos cargos, y que, por tanto, dada esta situación de igualdad de raíz, hay que recurrir a los sorteos; cierto, pero ello tampoco inclina la balanza hacia posiciones oligárquicas, donde los sorteos desaparecen totalmente. Platón distingue dos tipos de igualdad: una «determinada por la medida, el peso y el número», que exige sorteos, y otra «que otorga más al que es mayor y menos al que es menor, dando a cada uno lo adecuado a su naturaleza», esto es, una distribución proporcional de lo conveniente para cada cual. Aunque en política está en juego esta segunda igualdad,[49] Platón es consciente de que su aplicación mecánica y rigorista en un mundo de sombras generaría discordias; no queda otro remedio «que recurrir a la igualdad basada en el sorteo con miras al posible descontento de los más». Debe acudirse a las dos formas de igualdad, pero sobre todo a «la que necesita del azar» (757a-758a). La democracia, en este caso concreto la asignación democrática de algunos cargos mediante sorteo, es un mal menor: afirmaciones más o menos semejantes se escuchan de individuos de cuyas profundas convicciones democráticas nadie dudaría. Pero vayamos al principio general.

Aristóteles considera que Platón defiende un punto medio entre democracia y oligarquía (*Pol.* 1265 b 16) y poco más adelante matiza que la constitución de las *Leyes,* en contra de lo que dice Platón, «no tiene ningún elemento monárquico, sino oligárquico y democrático y tiende a inclinarse más a la oligarquía» (1266 a 18). Es común a la democracia y a la oligarquía «la designación por sorteo entre los candidatos previamente elegidos», si bien la balanza se inclina del lado oligárquico por el hecho de que los más ricos están obligados a participar en la vida política de la ciu-

49 La razón es evidente: la legislación no debe mirar «ni a unos pocos tiranos ni a uno solo ni a ninguna clase de poder del pueblo *(krátos dêmou ti)*» sino a lo justo: «la igualdad asignada en cada momento a desiguales según naturaleza».

dad, mientras que los demás quedan exentos (1266 a 19), explica Aristóteles teniendo a la vista tal vez *Leyes* 764a, donde el Ateniense legisla que los miembros de la segunda y primera clase serán multados si se ausentan de alguna Asamblea. El Estagirita considera que «la ausencia de requisito censual alguno para acceder a las magistraturas» (*Pol.* 1317 b 5) es una de las características centrales de la democracia, y dado que observa que en las *Leyes* esa exigencia sí juega algún papel concluye, quizá de manera apresurada, el carácter al menos tendencialmente oligárquico de la constitución propuesta en este diálogo.

Frente a los legisladores cretense y espartano invocados por Clinias y Megisto, el Ateniense se refiere en 628a a un tercero que, según reconoce Clinias a continuación, «sería el mejor con mucho»; para caracterizarlo utiliza el verbo *diallátto* ('reconciliar', 'arbitrar', 'concertar', 'poner de acuerdo'). Georg Picht ha reparado en que esta palabra, unida a la voz *nomothétes,* evocaba en Atenas el recuerdo preciso de Solón.[50] Ante el violento enfrentamiento entre el pueblo y los nobles, uno y otros —dice Aristóteles— «eligieron de común acuerdo a Solón como árbitro y arconte» *(…dialaktèn kaì árchonta Sólona)* (*Ath. Pol.* 5, 2); una expresión muy parecida se lee en la *Vida de Solón* (14, 3), donde Plutarco recuerda que Solón fue elegido como arconte, legislador y reconciliador *(… árchon … kaì diallaktès kaí nomothétes).* Es muy probable, en efecto, que Platón tuviera en mente la labor reconciliadora de Solón, cuya moderación era comúnmente aceptada y alabada por todos: Solón era «uno de los del medio» (*Ath. Pol.* 5, 3; Arist. *Pol.* 1296 a 15) y sus versos reflejan esta moderación: «Y me mantuve firme, levantando fuerte escudo entre ambos bandos, / y no dejé ganar sin justicia a ninguno» (*Ath. Pol.* 12, 1). La mesura soloniana invocada por los Cinco Mil, época en la cual, según Tucídides (VIII 97), Atenas alcanzó cierta estabilidad política. Si acaso evoca a Solón como parece probable, Platón sigue una larga tradición; nada nuevo, sino una aplicación del principio délfico *medèn ágan* como era habitual en el Mundo Griego y como aparece, por ejemplo, en Esquilo (*Eum.* 529 y ss.) o en Eurípides (*Supp.* 238-245). Pero los atenienses se habían alejado del comedimiento que impone el precepto délfico y que recoge la constitución de Solón. Urge regresar a él. Por eso las *Leyes* proponen una consti-

50 G. Picht (1992), p. 102.

tución mixta, media entre el despotismo y la libertad radical característica de la democracia ateniense.[51] En contra de la interpretación aristotélica, Platón no piensa en un sistema intermedio entre democracia y oligarquía escorado hacia esta última, sino en un equilibrio entre democracia y monarquía.

En el contexto de las *Leyes* la monarquía no debe entenderse como esa constitución en la que gobierna un solo individuo, como interpreta Aristóteles diciendo tal vez por ello que la constitución de las *Leyes* «no tiene ningún elemento monárquico». En el caso de Platón estamos más cerca del *nómos basiléus* de Heráclito, que no es un diseño constitucional concreto, sino algo más abstracto. Emilio Lledó, comentando este fragmento del filósofo de Éfeso, lo ha expresado con precisión: «La protección que la ley ofrece está subordinada a una especie de reflexión sobre el interés que tiene la vida colectiva. Solo el *dêmos* llega a constituirse como tal, si hay una estructura que, compensando los intereses de la *hýbris,* organice al individuo en comunidad».[52] En este mismo sentido, el elemento monárquico de las *Leyes* debe entenderse —sugiero— como la exigencia fundamental de una cultura política que pide un centro de poder estable que contrarreste esas tendencias centrífugas que anidan en toda sociedad. Y esta condición no la satisfacen ni los magistrados atenienses elegidos anualmente, ni las oligarquías, ni tampoco las monarquías históricas: ninguna de estas instancias puede realizar esa «especie de reflexión sobre el interés que tiene la vida colectiva». Platón, cierto, diseña instituciones, pero al hilo de una cultura política que exige una instancia mucho más selecta y con mucha mayor autoridad que la mostrada en las investigaciones históricas que él mismo emprende a lo largo del libro III de las *Leyes.*

Insisto una vez más: no deben mandar los hombres —uno, pocos o muchos—, sino la ley, pero en la medida en que ahora no está en juego un

---

51 «Hay como dos regímenes-madres, de los cuales puede decirse acertadamente que nacen todos los demás; y al uno de ellos debemos llamarle monarquía y al otro democracia. El caso extremo de la primera lo ofrece el linaje de los persas; el de la segunda, nosotros, los atenienses. Todos los demás regímenes presentan, como dije, variedad de matices de esos dos; y es fuerza que en algún modo participen de ambos, si ha de haber en ellos libertad y concordia concertadas con la razón; y esto es lo que trata de imponer nuestro argumento declarándonos que jamás, falta de estos elementos, podrá estar bien regida una ciudad» (693d-e).

52 E. Lledó (1987), p. 583.

diseño constitucional concreto, sino una cultura política, por ley debe entenderse ese principio que emana o es expresión de la Razón y de lo Divino (714a). No estamos en la Edad de Cronos (713d-e), ni hay, excepto tal vez unos pocos, seres absolutamente superiores en virtud y sabiduría (875ad), esos hombres —dirá Aristóteles— para los que no puede haber leyes, «pues ellos mismos son la ley» (*Pol.* 1284 a 14). O lo que es lo mismo, ni la tiranía, ni la oligarquía, ni la democracia dan lugar a auténticas ciudades, sino a *stasioteîai,* sociedades donde gobierna una facción en su propio interés (832c), «sometidas y esclavizadas a una determinada porción de ellas mismas» (712e; 715a-b), el interés del más fuerte (714c y ss.), como habían señalado Trasímaco en el libro I de la *República* y Calicles en el *Gorgias.* Ciudades, en definitiva, en las que sus ciudadanos no están ligados por lazos de amistad. Pero la *philía* no puede legislarse, ni imponerse mediante una constitución, tanto da democrática, oligárquica o monárquica, por eso dice el Ateniense que las tres, en realidad, son «no constituciones» *(ou politeías)* (832b). El problema está en otro lado.

8.

¿Cómo imponer el gobierno de la ley? Pues esta es muda y hay que hacerla hablar: ¿quién lo hará: uno, pocos o muchos? Sabemos al menos que debe estar explícitamente formulada por escrito (680a-681d), como poco a poco fue sucediendo en Atenas desde el momento, en tiempos de Dracón, en el que los Eupátridas perdieron el monopolio de su interpretación. Sabemos asimismo que su gobierno requiere un sistema adecuado de tribunales, porque no hay ciudad que pueda ser llamada tal «si no existen en ella tribunales debidamente establecidos» (766d), condición que no satisfacen los tribunales populares, tan característicos de la Atenas democrática. Por eso el Ateniense legisla su sustitución por un conjunto de cortes específicas en las que imparten justicia jueces especializados altamente competentes (767a y ss.). En estos tribunales, sin embargo, se mantienen algunos rasgos que recuerdan a Atenas. Así, por ejemplo, estos magistrados no ejercen su función individualmente, sino en grupo; a diferencia de lo que sucedía en Esparta, el principio de la colegialidad era una práctica ateniense en estrecha relación con el desarrollo de la democracia (cfr. Arist. *Pol.* 1275b 9). También recuerda a las prácticas democráticas el hecho de

que los magistrados deban rendir cuentas de su gestión, como ocurría en Atenas (945b y ss). En las *Leyes* los distintos cuerpos judiciales no se controlan a sí mismos, sino mutuamente los unos a los otros (767e, 928b, 946d-e, 947e).

Todo lo anterior, con ser muy importante, no es decisivo («lo imprescindible», no «lo mejor»), pues se sitúa en el plano institucional. Lo decisivo, insisto, es una cultura política que permite y es condición de posibilidad de la interiorización de la ley: «el mando de la ley sobre los que la aceptan, mando de por sí exento de violencia» (690c). Por eso la ley, por una parte, apunta a establecer el orden de la ciudad y a cuidar de lo común, no de lo particular, «pues lo común estrecha los vínculos de la ciudad, mientras que lo privado los disuelve» (875a); pero, sobre todo, por otra, quiere insuflar la virtud en el alma de los ciudadanos (688a-b, 705d, 707d, 708d, 770d) y establecer la identidad entre *sophrosýne* y *dikaiosýne,* como se afirma explícitamente en el *Fedro* (82ab) e implícitamente en el *Gorgias* (504d), pues solo esta identidad, si es interiorizada, genera un orden de dominación estable.

Hoy en día decimos: un orden de dominación, sea el que sea, puede imponerse, pero no mantenerse, mediante el uso de la mera fuerza. Platón, desde luego, legisla un sistema penal extraordinariamente severo, que no excluye en casos extremos la pena de muerte, pero sabe que una ciudad no puede establecerse a partir del (miedo al) castigo, o que este es tan solo un medio excepcional a largo plazo de eficacia solo puntual. Por esto las leyes se dan para instruir a los hombres buenos acerca de cómo convivir de la mejor manera, y para castigar a aquellos otros «que han escapado a toda educación y que poseen una naturaleza dura y resultan impenetrables hasta el punto de que nada les impide llegar al colmo de la maldad» (880de). Siempre hay casos perdidos, como el de ese contumaz ateo que aun tras pasar cinco años en el *sophronistérion* persiste en su impiedad: en tal circunstancia debe tenerse el gesto caritativo de acabar con una vida que se desenvuelve en niveles intolerables de miseria, y no permitir que «el enfermo siga sufriendo» (854a). La tolerancia tiene límites y tampoco puede escandalizar que nosotros los situemos de manera diferente a como lo hizo Platón.

Las leyes, decía, pueden ser vistas desde una doble perspectiva: en tanto que forman parte y son condición de posibilidad de una determinada cultura política, educan y ablandan; en tanto recursos institucionales,

castigan y reprimen.[53] El problema de «hacerlas hablar» solo se plantea desde esta segunda perspectiva, pues dada una cultura política adecuada —aquella en la que se identifican *sophrosýne* y *dikaiosýne*—tal dificultad ni tan siquiera nace: porque los ciudadanos, aunque vivan en un marco institucional más o menos democrático, han interiorizado una cultura política filosófica, esto es, muy alejada de la democracia. Y tal vez lo primero no sea posible sin lo segundo, o por decirlo con terminología actual: los problemas de la democracia no se solucionan con más democracia, sino más bien todo lo contrario.

A lo largo de las *Leyes* el Ateniense diseña un sistema de delicados equilibrios en el que los distintos poderes se contrarrestan entre sí. Platón, en realidad, no habla de «constitución mixta» (expresión que no aparece en las *Leyes*), sino de «mezcla»: *politeía meikté* o *memeigménè*. Pero tal vez más importante que esta «gran mezcla» constitucional sean esas otras «pequeñas mezclas» esparcidas aquí y allá a lo largo de todo el diálogo, pues ellas ayudan de manera inconsciente a que los ciudadanos acepten esa cultura política que solo pueden generar los filósofos en el sentido más auténtico de la palabra, ese *nomothétes akribés* de 628d, que no es un legislador cualquiera, sino el único, caso de existir, que satisface la definición de 628a: «el que, tomando una familia dividida, no hiciese perecer a nadie, sino que la reconciliase y, poniéndole leyes, pudiese asegurar que sus miembros vivieran en lo sucesivo en recíproca amistad».

Deben mezclarse, en efecto, los bienes divinos con los humanos y, entre estos, sus diferentes categorías (631c). Hay que mezclar gobernantes y gobernados como si fueran la trama y la urdimbre de un tejido (716c). Frente a los enterramientos suntuosos o mezquinos, hay que preferir una forma mezclada (719c-d). Hay que legislar combinando la necesidad con la persuasión (722b-c), el consejo con la imposición (921e). Los sabios aconsejan ni rehuir las bodas con las mujeres pobres ni buscar preferente-

53 De aquí que las medidas legislativas que se leen en las *Leyes* aparezcan precedidas en muchos casos por proemios o exhortaciones, redactados no de forma imperativa (como sucede en las leyes propiamente dichas), sino discursiva y explicativa: para que los concernidos comprendan el sentido y la necesidad de la medida y, en consecuencia, estén más dispuestos a obedecerla. Dada la irracionalidad de los seres humanos en los proemios no se apela solo a la razón, sino también, por ejemplo, a los sentimientos de honor y de amor a la patria y a la familia.

mente las nupcias con las acaudaladas; los esposos deben tener diferentes caracteres, porque la ciudad debe ser como una mezcla hecha en una cratera «donde el vino recién vertido espumea impetuoso, pero una vez que se le modera con otra divinidad más sobria, al encontrarse en buena compañía se convierte en bebida buena y templada» (773a-d). Los movimientos de las danzas no deben ser ni lentos ni rápidos, sino intermedios y moderados (816b). La mejor amistad es mezcla entre la «arrebatada y selvática» que se da entre contrarios y la «mansa y recíproca de por vida» propia de los semejantes (837b-d). Las ganancias procedentes del comercio deben ser intermedias y moderadas (920c). El «Consejo de los supervisores de las leyes» debe estar formado «juntamente de jóvenes y de personas de mayor edad» (951d). El hombre moderado *(tòn métrion ándra)* tiene que obsequiar a los dioses con ofrendas igualmente medias (955e). «El entendimiento mezclado con los más nobles sentidos y hecho uno con ellos, es lo que con más razón podría ser llamado elemento preservador de cada persona» (961d). Pero no todas las mezclas son buenas. Por ejemplo: no lo es la de griegos y bárbaros (*Leyes* 693a), ni la de nativos con extranjeros (*Lgg.* 949e; *Rep.* 547a; *Rep.* 618b; *Rep.* 586b y *Phil.* 46a; *Phdr.* 246a); tampoco deben mezclarse las fiestas en las que participen los hombres con aquellas otras destinadas a las mujeres (*Lgg.* 828c).

Volvemos a lo de antes: las mezclas exigen una actitud (o una cultura política) no democrática, porque, en el fondo, dependen de una muy compleja argumentación filosófica, y la masa nunca puede ser filósofa.[54] O sea: aunque las leyes puedan ser democráticas (o más bien, mezcladas), lo que en modo alguno puede serlo es la cultura política de la que surgen, y para Platón este es un aspecto esencial de la cuestión, tal vez la pieza decisiva de su construcción. Dicho de otro modo: en tanto que medidas legislativas puntuales y concretas, los *psephismata* pueden ser democráticos en su contenido y en su génesis, el *nómos* en el sentido más estricto de la palabra no puede serlo, pues —ya lo sugería más arriba— es *basiléus*. Si no se distinguen claramente entre estos dos aspectos pueden surgir situaciones tan ridículas como las planteadas por Aristófanes en la *Asamblea de mujeres.*[55]

---

54 Habría, en efecto, que acudir al *Filebo* (en especial, 64d). En este diálogo la ley se corresponde al «Límite» (*Fil.* 23b-26b).

55 En otro contexto diferente (o tal vez no tan diferente) podría ejemplificarse con procesos o medidas democráticas que, sin embargo, acaban con la misma democracia.

Los *psépbismata* de las mujeres no violan ley escrita alguna, pues no la había que estableciera que las féminas no pueden ser ciudadanas, pero sí que atentan contra ese *nómos* cósmico[56] (la «ley natural» en otras tradicionales) que no puede justificarse en términos democráticos, pero tampoco en términos de tradición: de hecho, el discurso de Praxágora apela constantemente a la tendencia conservadora de las mujeres (214-218). Aunque los muchos/pobres (o los pocos/ricos, que para el caso es lo mismo) pueden dar una legislación positiva y concreta no enteramente errónea, pues aunque ignoren la «verdadera virtud» pueden tener «una especie de divina intuición» que les permite distinguir a los hombres buenos de los malos (*Lgg.* 950b), a pesar de ello, no alcanzan a comprender el sentido y la dirección que debe estar por detrás de esta legislación y este *skopós* es de todo punto de vista necesario, pues si falta en una ciudad «no es extraño que resulte insensata e ignorante como quien no hace más que lo primero que le sale al paso en cada uno de los momentos o negocios» (962b). Solo el filósofo, nunca el *dêmos,* posee el *noûs* que le permite remontarse (742cd), ese *noûs* que posibilita el cálculo *(logismós)* entre lo mejor y lo peor para que así venza en nosotros «lo que es de oro» (645ab). El *dêmos* solo tiene opinión y en el mejor de los casos, cuando ha sido convenientemente educado, opinión verdadera (632c), que le permite (insisto: solo en el mejor de casos) no equivocarse,[57] pero nunca goza de esa sabiduría *(phrónesis)* que aúna el conocimiento y los sentimientos, que apunta a esa virtud primera y capitana de las demás: «la razón, la inteligencia y opinión con el amor y deseo que se les sigue» (688b). Únicamente el *nomothétes akribés,* en la medida en que sabe del *noûs* cósmico, es capaz de legislar de manera racional; solo él sabe que «debemos imitar por todos los medios la

56 Cfr. *Gorgias* 507e-508a: «Pues quien así vive [dominado por irreprimibles deseos] no puede ser amado ni por hombre alguno distinto de él mismo, ni por la amistad, pues es incapaz de relacionarse, y en quien no hay relación social, no puede haber amistad. Y dicen los sabios, Calicles, que a cielo y tierra, a dioses y hombres, los mantiene unidos la sociedad, y la amistad y el orden, y la moderación, y la justicia, y a esta totalidad llaman por eso universo ordenado (*kósmon kaloûsin*)». Olimpiodoro, comentando estos textos del *Gorgias,* señala que «la sociedad es una forma de amistad, y la amistad, como dicen los sabios, es causante de la unidad» (*in Gorg.* 35, 12).

57 En *Menón* 97b Platón ya había señalado que «la opinión verdadera *(dóxa alethés),* en relación con la rectitud del obrar, no será peor guía que el discernimiento *(phrónesis)*». Por tanto: «la recta opinión no es peor que el conocimento *(epistéme),* ni será menos útil para el obrar» (98c).

vida que se refiere de la época de Cronos, obedeciendo pública y privadamente a cuanto hay en nosotros de inmortal, dando nombre de ley a lo dispuesto por la razón» (714a), solo él sabe que la ley ha nacido del *noûs* conforme a un recto razonamiento (890d).

9.

Atendamos para finalizar a *Leyes* 628c: «Y según se ve, la victoria de una ciudad sobre sí misma no era lo mejor *(tôn arístón),* sino lo imprescindible» *(tôn anankaíon).* El imperfecto «era» *(ên)* remite a 626e, donde el Ateniense explica que el primero y principal de todos los triunfos es vencerse a sí mismo, mientras que el peor y más vergonzoso de los males es ser derrotado por uno mismo, por los hilos del placer y del dolor. Como ya se había sugerido en la *República* al hilo de la analogía entre el alma y la ciudad, lo que vale para la primera vale también para la segunda. El individuo se vence a sí mismo porque dominando sus placeres y dolores obedece al hilo sagrado y áureo de la razón; solo una exigua minoría obtiene esta victoria. El dominio de una minoría racional sobre una mayoría no racional no es lo mejor, sino lo imprescindible. El diseño institucional apunta a lo imprescindible, y para conseguir este dominio de una minoría racional sobre una mayoría no racional lo mejor instrumentalmente es la mezcla. En teoría política —entre los griegos y ahora— están en juego órdenes de dominación, y la pregunta por la *politeía* instrumentalmente óptima es la pregunta por el orden de dominación más estable. Platón se plantea, desde luego, esta cuestión, y su respuesta en modo alguno es original: la mejor *politeía* instrumentalmente porque genera el orden de dominación más estable es la que entremezcla elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos, como sucede, no en la Esparta real e histórica, pero sí en la idealizada.[58] Pero añade: esto, la mezcla, es lo imprescindible, no lo mejor y el legislador en el sentido más estricto de la palabra *(nomothétes akribés)* debe apuntar a lo uno y a lo otro, a lo imprescindible y a lo mejor. Ahora bien, la teoría política —incluida la propuesta en la *República* o en las *Leyes*— solo llega a lo imprescindible, o lo que es lo

58 Cfr. C. Fornis (2002). Un planteamiento general se encuentra en E. N. Tigerstedt (1965, 1968, 1973).

mismo, no puede fundamentarse a sí misma y, en consecuencia, aunque el legislador tiene que estar pertrechado con una teoría política instrumentalmente óptima, debe sin embargo poner su fin *(skopós)* en otro lado.

Las investigaciones históricas del libro III de las *Leyes* señalan que lo imprescindible es una *politeía* mezclada y que esta difícil mezcla, en sus adecuadas proporciones, pide que una minoría racional gobierne sobre la mayoría no racional, pues solo aquella sabe legislar en esta dirección con medidas concretas. Y es muy probable que las *Leyes* sean precisamente esto, no un prontuario para ser aplicado maquinalmente, sino una orientación para que los futuros legisladores formados en la Academia (o aquellos otros, mucho más alejados, que no consideran una pérdida de tiempo estudiar los textos de Platón) legislen apuntando hacia esta meta, adecuándose además a sus circunstancias concretas, pues en principio no cabe excluir que en un momento dado la mezcla pida más elementos democráticos de los que Platón tuvo en cuenta, si bien está claro —al menos para él— que una democracia radical no genera un orden de dominación estable. Por esto desde un punto de vista institucional (el de lo imprescindible) Platón podría ser interpretado como un «crítico interno» de la democracia: no la rechaza totalmente, sino que apunta a perfeccionarla mezclándola con elementos propios de otros órdenes de dominación.

Lo mejor en sentido absoluto, en toda circunstancia y lugar imaginable, no es la mezcla, sino algo que va más allá de ella. A saber: una ciudad en la que todas las cosas sean comunes, en la que los ciudadanos estén estrechamente unidos por inquebrantables lazos de amistad y en la que reine la paz: tal era, recordemos, la otra tarea del *nomothétes akribés* de 628d que no es un legislador cualquiera, sino justamente lo que dice la expresión griega: un legislador en el sentido más estricto de la palabra. Sin embargo, parece que legislar la comunidad de todos los bienes es tarea condenada al fracaso o, al menos, enfrentada a las casi irresolubles dificultades que ya señaló Aristóteles. Con respecto a la amistad, hasta donde sé, nadie —excepto tal vez algún poeta— ha pretendido imponerla por ley entre los ciudadanos. Porque estas cuestiones, las referidas a lo mejor, no dependen de la ley, sino de lo que a falta de mejor expresión he denominado «cultura política» *(paideía politiké),* que de acuerdo con Platón debe ser filosófica y no democrática, porque nada más próximo a la comunidad de bienes y a la amistad que la vida filosófica, y nada más alejado de esto

que una ciudad en la que domina un *dêmos* cuya alma se asemeja a la pintada en *República* VIII.

Pero la cultura política no puede legislarse, no puede imponerse a fuerza de la ley; de aquí, tal vez, la enorme importancia que Platón concedió a la educación (para la ciudadanía). La cultura política, en suma, no se dice, no puede decirse directamente si es que se desea que tenga fuerza perlocutiva, más bien debe mostrarse de manera ejemplar; y esto son justamente las *Leyes:* un ejemplo, un *parádeigma*. Entiéndase correctamente: el *parádeigma* no es tanto el mismo texto cuanto lo que hacen los tres dialogantes, lo que se desprende de sus actitudes y palabras, de su camino y de la meta hacia la que encaminan: precisamente una cultura política. Quizá por ello conversen lejos de la ciudad, paseando por el campo, como si quisiera insinuarse la necesidad de distancia para hablar de las cosas políticas, o incluso su irresolubilidad definitiva.

Nota

Con ligeras y muy ocasionales variaciones, he utilizado las siguientes traducciones de los textos clásicos citados:

A) Platón

Menón. Traducción, introducción y notas de F. J. Olivieri. En *Platón. Diálogos II,* Madrid: Gredos, 1983.

Lisis. Traducción y notas de E. Lledó. En *Platón. Diálogos I,* Madrid: Gredos, 1981.

Las Leyes. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

Gorgias. Edición crítica, traducción, introducción y notas de R. Serrano Cantarín y M. Díaz de Cerio. Madrid: CSIC, 2000.

Gorgias. Traducción, introducción y notas por J. Calonge Ruiz. En *Platón. Diálogos* II, Madrid: Gredos, 1983.

República. Introducción, traducción, notas e índices de R. M. Mariño Sánchez-Elvira, S. Mas Torres y F. García Romero. Madrid: Akal, 2008.

Las Cartas. Edición bilingüe y prólogo por Margarita Toranzo. Revisado por J. M. Pabón y Suárez de Urbina. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

B) Aristóteles

Política. Edición de P. López Barja de Quiroga (Introducción, notas y traducción de los libros VII-VIII) y E. García Fernández (Traducción de los libros I-VI). Madrid: Akal, 2005.

Constitución de los atenienses. Introducción, traducción y notas de M. García Valdés. Madrid: Gredos, 1984.

CAPÍTULO 7
ARISTÓTELES: EL GOBIERNO DE LOS MEJORES[1]

Pedro López Barja de Quiroga
(Universidad de Santiago de Compostela)

> We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness.
>
> Thomas Jefferson, *Declaración de independencia de Estados Unidos* (1776)

Introducción

Aristóteles ha servido de apoyo a muchos de los críticos del liberalismo, desde una amplia gama de posiciones, que se suelen reunir bajo el cómodo título de neoaristotelismo, aunque son extraordinariamente diversas en muchos de sus planteamientos. Dejando ahora a un lado la llamada «filosofía práctica» (sobre la cual, véase Volpi, 1993) de Hannah Arendt *(La condición humana)* y Hans Georg-Gadamer *(Verdad y Método),* el núcleo de la polémica remite al debate entre «virtudes» y «derechos», a la búsqueda de una vía que permita reconciliar la figura del buen ciudadano con la del *free-rider,* el cual se aprovecha de todo lo que los moder-

1 Los títulos que se mencionan en este capítulo sin atribución de autor pertenecen a Aristóteles y las referencias que figuran sin especificar la obra son de la *Política*.

nos estados ponen a su servicio sin querer asumir ninguna parte de sus costes, que insiste en sus «derechos», pero rechaza poner en práctica las «virtudes» propias de su condición de ciudadano. Dicho de otro modo, se trata de reconciliar la visión de quienes reducen la política a unas mínimas reglas, donde cada uno pueda perseguir su idea del bien, con la de quienes defienden la necesidad de constituir comunidades de ciudadanos republicanos. En la década de los 90, el debate cobró particular intensidad vinculándose a los problemas contemporáneos, debido a los estrechos lazos de algunos «comunitaristas», que ponían el acento en las virtudes, con la administración del presidente Clinton (Frohen, 1996). Naturalmente, hay grandes diferencias dentro de esa etiqueta general de neoaristotelismo. Por poner un ejemplo, simple, pero contundente: aunque ambos invoquen a Aristóteles, nada tienen que ver los planteamientos de Martha Nussbaum (1990), quien pretende fundamentar en nuestro filósofo una socialdemocracia de corte escandinavo, con los de James Wilson (2000), que en el *think-tank* conservador American Enterprise Institute, sostenía que, para Aristóteles, la propiedad privada es un bien en sí misma y una de las condiciones que hacen viable la democracia.[2] Por supuesto, hay otras diferencias entre estas distintas posiciones, además de su orientación política, pero en cualquier caso, todas estas críticas al liberalismo tienen que partir de la premisa (la hagan explícita o no) de que Aristóteles, en sus planteamientos, es compatible con la democracia, si no un decidido partidario de ella. Algunos lo han considerado, incluso, un demócrata radical (R. Kraut 2002, p. 462). Nuestra intención ahora es mostrar que esta premisa es falsa. La democracia (la antigua y la moderna) es integradora, dentro de límites más o menos amplios, quiero decir que puede integrar a los *thêtes* al sistema político (M. Finley 1980, cap. 1), si bien dejando fuera, como es sabido, a los metecos, los esclavos y las mujeres. Su punto de partida era la igualdad y esta implicaba que, puesto que todos los hombres libres son iguales, era justo que todos ellos participasen igualmente en el gobierno de su ciudad. Aristóteles, por el contrario, era un defensor enérgico de la exclusión como piedra angular de sus propuestas políticas. Esto natural-

2 Una vision de conjunto, en J. C. Wallach (1992). Una crítica al *procedural liberalism* de J. Rawls se encuentra en S. D. Colllins (2006). Véase también S. G. Salkever (1990) pp. 57 y ss., pp. 209 y ss. y B. Yack (2006). Sobre los límites de las propuestas de refundación de la ética por A. MacIntyre, véase S. Mas Torres (1996).

mente no es ninguna novedad. Hobbes (1989 p.139), que era un lector muy atento, mencionó precisamente a Aristóteles como el principal defensor de la desigualdad natural entre los hombres. Aunque no sea novedad, hay que insistir en esto, porque hay quien quiere reconciliar al Estagirita con la democracia moderna, esa que tiene su raíz en la declaración de independencia norteamericana, donde se recoge una serie de «verdades evidentes», entre ellas, la de que todos los hombres han sido creados iguales.

Como es sabido, estos planteamientos aristotélicos nos los encontramos ya en las primeras páginas de la *Política,* donde se nos presenta, con toda su fuerza, el grave y complejo problema de la igualdad. Para Platón, no había diferencias relevantes entre las distintas clases de dominación, ya fuera el dueño respecto de sus esclavos o el rey respecto de sus súbditos. Aristóteles rechaza de plano este punto de vista, introduciendo una diferencia radical entre la dominación «política» —en la que dominadores y dominados son iguales— y las demás, en las cuales hay una desigual naturaleza que separa a ambos entre sí (*Pol.* I 1, 1252a 7-9), con una crítica implícita a Platón (*Pol.* 258e-260d). Allí donde hay igualdad, la dominación en exclusiva de unos no se justifica desde el punto de vista de la justicia distributiva, de manera que ha de rechazarse, y debe preferirse un sistema en el que las distintas partes de la *pólis* se alternen en el poder o lo compartan. Esto no es así, claro está, en los restantes casos, donde la desigualdad natural hace que el gobierno en exclusiva de unos sea perfectamente justo. Por esta razón, mujeres, esclavos y bárbaros, siendo estas últimas dos palabras casi sinónimas para él, quedan fuera de la política. Incluso, como es bien sabido, el Estagirita dedica algunas páginas a demostrar que hay esclavos que lo son por naturaleza, a quienes es justo, por lo tanto, esclavizar. La guerra que se haga para convertir realmente en esclavos a quienes ya lo sean por naturaleza será una guerra justa. Ahora bien, Aristóteles considera posible e incluso deseable la manumisión de algunos esclavos bárbaros en la ciudad mejor, la construida «según nuestros deseos» *(kat'euchèn).*[3] Puesto que en la ciudad ideal no habrá esclavos que no lo sean por naturaleza, está claro que ni siquiera estos están condena-

3 *Pol.* VII 10, 1330a31-33: el texto es complejo, porque solo dice que sería bueno «prometerles la libertad», pero no creo que Aristóteles propusiera abiertamente engañarlos: en algunos casos, esa promesa tendría que materializarse.

dos a permanecer para siempre en esa situación: la naturaleza servil puede transformarse y los esclavos, dejar de serlo. Aunque pueda parecer lo contrario, Aristóteles no incurre aquí en ninguna contradicción: para él la naturaleza es «principio y causa de movimiento» (*Phys.* 2,1, 192b 21-23 y 192b 33-193a 1 cfr. *Met.* 1015a 13-15), no permanece inmutable, está en continua transformación. Por ello, incluso los esclavos por naturaleza, o algunos de ellos, pueden, si viven en las condiciones y con los dueños adecuados, transformar esa naturaleza y convertirse en hombres libres. No es ese el objetivo, el *télos,* que gobierna la relación entre amos y esclavos, pues esta se establece principalmente en beneficio de los primeros, pero puede obtenerse ese resultado de manera involuntaria (*Pol.* III 6 1278b 32-37).

Esclavos y bárbaros, en algunos casos sin duda excepcionales, pueden llegar a ser hombres libres, a formar, a su vez, nuevos *oîkoi.* ¿La mujer, tal vez, también? Nada dice Aristóteles explícitamente en este sentido, pero no es probable que fuera de esa opinión, dada la crítica enérgica que hizo a la comunidad de mujeres platónica. Consideraba el estagirita que las casas donde gobiernan las mujeres, que son aquellas donde hay herederas *(epíkleroi),* son semejantes a oligarquías, pues se fundan en la riqueza, esto es, son formas desviadas de la forma recta, aristocrática, que debe imponerse en la casa, donde la superioridad del varón se impone sobre la mujer (*EN* 1161a 1-4). A su juicio, seguramente, la mujer no puede vencer su naturaleza inferior, menos dotada, para convertirse en cabeza de un *oîkos,* porque esto implicaría, necesariamente, una inversión de la dominación, donde un hombre de categoría inferior pasase a estar subordinado a la mujer. No creo que Aristóteles aceptase la validez de una dominación política —es decir, entre iguales— en el seno del *oîkos,* ni siquiera con carácter excepcional.

1. Concepto de democracia

Aristóteles procede a clasificar las diversas constituciones, esto es, las distintas formas de organizarse que tenían las *póleis*. Comienza (*Pol.* III 7) recordando la clasificación, ya canónica por entonces, que distinguía las formas rectas (monarquía, aristocracia y «régimen constitucional» o *politeía*) de las desviadas (tiranía, oligarquía, democracia). La misma clasificación se encuentra en la *Ética Nicomáquea* (VIII 10) y una muy parecida, en

la *Retórica* (I 8, 1356b 31ss.), donde falta, sin embargo, la *politeía,* seguramente porque apenas se encuentra en unas pocas ciudades. Solo se enumeran las cuatro siguientes: la democracia, fundada en el sorteo y cuyo fin *(télos)* es la libertad; la oligarquía, que se asienta sobre el patrimonio y cuyo fin es la riqueza; la aristocracia, que depende de la educación y cuyo fin es la mejora de esa educación y el mantenimiento de las instituciones; y, por último, la monarquía, donde uno solo es dueño de todo, en la que hay que distinguir si se somete a las leyes *(basileía)* o si no lo hace así (tiranía). En la *Política,* los criterios que emplea para la clasificación de las constituciones son similares, pues son solo cuatro: libertad, riqueza, nobleza *(eugéneia)* y educación (1296b 18), pero pronto queda claro que, de los cuatro, le interesan especialmente los dos primeros, porque su análisis pasa a centrarse en aquellas formas constitucionales donde predomina una de las dos partes en las que se divide toda *pólis,* a saber, los ricos y los pobres. Por ese motivo, llega incluso a invertir los planteamientos iniciales, donde se distinguían las constituciones en función de si el gobierno estaba en manos de los muchos (democracia) o de los pocos (oligarquía), al afirmar que lo verdaderamente importante no es cuántos gobiernan sino si son ricos o pobres (*Pol.* III 8 1279b40-1280a3). De este modo, si se diera el caso —puramente hipotético— de que en una ciudad, los pobres gobernasen aun siendo minoría, su régimen debería ser considerado una democracia y, de igual modo, sería oligárquica una ciudad regida por una mayoría de ricos. Esta paradoja es causa de cierta ambigüedad, pues no queda claro si la democracia es el gobierno de la mayoría (donde el *dêmos* es *kýrios* III 6 1278b12-13) o bien el de los pobres, aunque ciertamente ambos términos coincidan a menudo. En efecto, como señala Newman (1902, p. XXXVIII), si en una ciudad el poder supremo corresponde a quienes tienen una mínima riqueza, eso Aristóteles lo considera una forma de democracia (*Pol.* 1292b 25-26), seguramente porque incluye a la mayor parte del *dêmos,* pese a que deja fuera, sin embargo, a los más pobres, lo que tiene algo de paradójico.

El criterio esencial es el mismo que había establecido nuestro filósofo en el libro I de la *Política*, cuando distinguió las diversas clases de dominación, en función de la igualdad, de manera que la dominación política se da entre iguales, y las restantes (dueño-esclavo, hombre-mujer, padre-hijos), entre desiguales. Ahora, en el libro III, quiere precisar un poco más, introduciendo ciertas desigualdades dentro de esa igualdad esencial en la dominación propiamente política. Para ello, se detiene en los argumentos

de los demócratas y de los oligarcas. Los primeros aducen que como son todos iguales en tanto que igualmente libres, todos deben tener igual participación en la *pólis,* mientras que los segundos responden que, como son desiguales en cuanto a riqueza, lo justo es que haya una distribución desigual del poder en la *pólis* (V 1 1301a 28-33). El mismo criterio sigue siendo válido a la hora de establecer la causa principal del cambio político, que no es otra que el deseo de igualdad o, dicho de otro modo, en las *póleis,* el conflicto nace de una situación percibida como injusta en tanto que desigual (V 1 1301b 26-27).

Así pues, lo que caracteriza a la oligarquía es la riqueza, mientras que lo propio de la democracia es la libertad, pues es el régimen en el que el gobierno está en manos de los libres (pobres). Entiende Aristóteles que dos son los rasgos *(hóroi)* que definen a la libertad: por una parte, el gobernar y ser gobernados por turno, y el segundo, el vivir como se quiera, en oposición al esclavo, que vive como no quiere (VI 2 1317b 2 y 10-11). Puesto que la *pólis* no es viable sin que alguien gobierne, lo justo es que, si todos los libres son iguales y, por tanto, todos pueden reclamar una participación igual, se establezca un turno para entrar sucesivamente en el gobierno. A partir de ahí, Aristóteles se detiene mucho más en este primer rasgo de la democracia que en el segundo, y pasa a enumerar los procedimientos democráticos más importantes, que podemos sintetizar del modo siguiente (VI 2 1317b 17 y ss.):

— Que todos sean elegibles para las magistraturas, esto es, que no haya un mínimo censitario o este sea muy bajo. Esta premisa permite que se cubran algunas o todas mediante sorteo.
— Que la asamblea sea soberana en las cuestiones importantes y las magistraturas se ocupen de asuntos menores y no puedan acumular poder (limitando su duración y prohibiendo iterarlas).
— Que administren justicia todos los ciudadanos, sobre todas las cosas o sobre las más importantes (rendición de cuentas, cambio constitucional).
— El pago por el desempeño de funciones públicas.

Luego, Aristóteles se detiene para criticar el criterio de justicia democrático, en una crítica que será muy importante para nuestro argumento. A su juicio, la igualdad no debe referirse a los ciudadanos individualmente considerados (de esta manera se cae en el gobierno de la mayoría o de los

pobres) sino a las dos partes más importantes de la *pólis*: los pobres y los ricos. Lo justo es que haya igualdad entre ambas partes, sin que ninguna de ellas predomine sobre la otra: «Pues la igualdad consiste en que los pobres no manden más que los ricos ni que únicamente ellos tengan el poder en su mano, sino que todos lo tengan por igual en función de su número. Solo entonces se podría considerar que hay igualdad y libertad en la constitución» (VI 2, 1318a 6-10).[4] Si la justicia distributiva exige que el poder político se reparta según la igualdad proporcional (en función del mérito: *EN* V 3, 1131a 9 y ss.), esta no se refiere a la de todos los ciudadanos sino al equilibrio que ha de haber entre ricos y pobres. Es muy difícil encontrar «personas excelentes», necesarias para fundar una aristocracia, pero en cambio, en todas las ciudades hay ricos y hay pobres, de modo que la forma recta más accesible para la mayoría es la *politeía*. Al tiempo, los cambios sociales que se han producido en Grecia le hacen pensar a Aristóteles que la «clase media» ha crecido mucho en algunas ciudades, y esto presenta obvias ventajas, porque si ella es la que gobierna, no predominarán los pobres ni tampoco los ricos, sino que se obtendrá, por otra vía, ese deseable equilibrio entre ambos. De este modo, la mejor comunidad política será la constituida por la clase media (IV 11, 1295b 34-36), pues es la más libre de sediciones (1296a 9-10, 38 y ss.). Aristóteles no diferencia clases o tipos dentro de la *politeía* (esto es, la forma recta de gobierno de los muchos), pero parece claro que no ha de ser lo mismo un gobierno de la clase media y otro en el que se contrapese el poder de los ricos y el de los pobres.

2. Crítica de la democracia

Como han mostrado varios autores,[5] la democracia «completa» o «final» (*teleutaía* 1298a 31; 1319b 1-2) o «límite» (*escháte* = *dêmos éschatos* 1277b 3; 1296a 2; 1312b 36), a la que critica Aristóteles sin medias tintas, es la democracia ateniense, la de la ciudad donde él vivía mientras

4 Todas las traducciones que se citan de la *Política* de Aristóteles son de la edición de Estela García Fernández (Madrid, 2005, Istmo).

5 B. Strauss (1991) en especial, p. 213 n. 2, J. Ober (1998) p. 321, o A. Lintott (1992). Por el contrario, para W. L. Newman (1902), p. XLII, no hay relación alguna entre esta democracia extrema y ningún momento concreto de la historia de Atenas.

escribía la *Política*. Se caracteriza porque incorpora a todos en igualdad de derechos, sin excluir ni a los artesanos ni a la clase inferior, a los *thetés.* Puesto que todos son iguales, se recurre al sorteo para designar a los magistrados, al consejo y a los jurados. Y puesto que la mayoría son pobres, que gobiernan en su propio interés, esa democracia «plena» no es sino la dominación tiránica de una parte de la ciudad sobre la otra, esto es, sobre los ricos. Dado que la igualdad, como el bien de los escolásticos, es difusiva, se extiende y llega a incluir a quienes están fuera de la ciudadanía; así, las mujeres, no los hombres, dominan en el *oîkos* y falta la disciplina entre los esclavos (*EN* 1161a 6-9 y 1313b 32-39); está claro que el *oîkos* y la *pólis* funcionan como espejos, pues la situación en que se encuentre esta última se refleja en la del primero y viceversa. En suma, esta democracia «plena», donde cada uno «vive como quiere», esconde, en realidad, una cierta anarquía, una ausencia de dominación, y por lo tanto, es radicalmente injusta, al tratar como iguales a quienes son desiguales.

Aristóteles se queja también de que, bajo la democracia los atenienses ya no obedecen las leyes como lo habían hecho antes.[6] Esto puede hacernos pensar que se trata de la forma o variante «ilegal», la más radical de todas, donde «la soberanía reside en la masa popular y no en la ley y esto ocurre cuando los decretos y no la ley adquieren un carácter soberano» (IV 4, 1292a 1-7). De hecho, Aristóteles reconoce que la forma que «ahora» se considera generalmente como la democracia por antonomasia es aquella en la que el *dêmos* está por encima de las leyes, es decir, la forma «ilegal» (IV 14, 1298 b 13-15). Esto es un poco extraño, porque en la democracia ateniense del siglo IV a. C. estaba claro, precisamente, el sometimiento del *dêmos* a la ley. La asamblea solo podía aprobar decretos, pero no alterar las leyes, de manera que estas tenían un cierto carácter constitucional, una clara vocación de permanencia. Para modificar una de ellas, se recurría a un procedimiento más complejo *(nomothesía),* al que Aristóteles no alude en ningún momento. La omisión de toda referencia a este procedimiento, y a su acompañante, la *graphé paranómon,* con el que se garantizaba una adecuada protección de las leyes, puede hacernos pensar o bien que Aristóteles no se estaba refiriendo a Atenas, o bien que su «análisis de clase» —es decir, interesado en establecer qué parte de la *pólis* predomina

6 *Pol.* 1292a 4-7, 23-5 y 32-7; 1282b 1-6; 1293a 30-4; 1298a 28-33.

en cada régimen político— le hizo distorsionar la realidad histórica de la democracia ateniense, donde en modo alguno puede decirse que predominasen «los pobres».[7]

El problema es más amplio, pues se trata de determinar qué es, para Aristóteles, un régimen «ilegal», algo nada fácil de precisar, pues podría parecer que usa el adjetivo de «ilegal» solo para descalificar las formas más radicales y que menos le satisfacen. Debemos excluir que se esté refiriendo a la distinción entre ley escrita y no escrita, como el decreto aprobado en Atenas, poco después de la derrota del 404, que prohibía juzgar a nadie fundándose en leyes no escritas (Andok. I 85 y 87). En realidad, son varias las formas ilegales, no se limitan a la democracia, pues también la oligarquía conoce una variante ilegal, la dinastía. En ella el poder reside no en la ley sino en los magistrados (IV 5, 1292b 5-10). Estos problemas ya los entrevió en el siglo XVI el humanista sevillano Juan Ginés de Sepúlveda, en su traducción al latín, con comentarios, de la *Política* aristotélica: si allí donde las leyes no prevalecen no puede decirse que haya *res publica* (*Pol.* IV 4, 1291a 32), entonces hay que inferir de esta premisa que incluso la monarquía absoluta, la *pambasileía* estará sujeta a leyes.[8] Esto quiere decir que, salvo en las formas ilegales, en todas las demás habrá una serie de leyes fundamentales que ni siquiera la parte predominante en la constitución, el monarca en ese caso, podrá modificar. Esta es la conclusión a la que llegaba Sepúlveda, aunque ciertamente la cuestión dista mucho de estar clara. No podemos asegurar con certeza que la monarquía absoluta, pese a todo, haya de estar necesariamente sometida a la ley, puesto que el monarca encarna la ley en sí mismo, de donde se infiere que si la realeza es la constitución primera y más divina (IV 2, 1289a 39-b1), el gobierno de la ley deberá quedar relegado al segundo lugar (F. D. Miller 1995, p. 80 y ss.). Esto resulta un tanto absurdo, de modo que retornemos a Sepúlveda y admitamos que la monarquía absoluta está igualmente sujeta a la ley, aunque no está claro si se trata de una ley ajena al propio monarca o por el contrario si el propio monarca es la ley.

---

7 Así lo ha puesto de relieve C. Eucken (1990). Sobre el proceso de revisión de las leyes en la Atenas del siglo IV, véase L. Sancho Rocher (2005), pp. 192-200.

8 *Aristotelis de republica libri octo interprete et enarratore Joanne Genesio Sepulbeda,* Madrid, 1775, ex officina Joachimi Ibarra, p. 267; el texto latino y las notas de esta edición reproducen los de la original de París, 1548.

En cualquier caso, para la cuestión, más amplia, de qué significa que un régimen sea ilegal, los autores modernos no dan una respuesta clara. Para Yack (1993, pp. 172-210), por ejemplo, este sometimiento a la ley no quiere decir sino la disposición de los ciudadanos a cumplir la ley, a obedecer las decisiones que tome la comunidad, pero no veo cómo puede aplicarse este criterio a la forma ilegal de oligarquía, donde lo que importa no es la disposición de los ciudadanos a cumplir la ley, sino la actitud de los oligarcas. A mí me parece que este «ser contrario a la ley» supone algo más radical, es la arbitrariedad pura, donde la asamblea —en la democracia— o los magistrados —en la oligarquía— pueden tomar la decisión que les parezca en cada momento, sin prestar atención a ninguna norma ni decreto previos. Se trata de llevar hasta el límite lo que es la institución central en cada régimen, de manera que la asamblea en la democracia o las magistraturas en una oligarquía no acepten ningún tipo de cortapisa ni limitación a sus decisiones, sino lo que les parece bien y oportuno en casa caso. La forma ilegal es también la más desequilibrada, la que más se inclina a favor de la parte dominante:

> El cuarto modo [de llevar a cabo la deliberación en una *pólis*] es aquel en que todos se reúnen para deliberar sobre todos los asuntos y los magistrados no deciden sobre ninguno, sino que solo preparan el informe previo a la deliberación. Este es precisamente el modo con que la democracia extrema se rige hoy día y que decimos que se corresponde con la oligarquía autoritaria *(dynasteutikê[i])* y con la monarquía tiránica (IV 14, 1298a 28-33, traducción de E. García).

Y del mismo modo:

> Una tercera forma de oligarquía es aquella en la que el hijo sucede al padre; una cuarta, cuando sucede lo que acabamos de decir y el poder reside, no en la ley, sino en los magistrados. Este tipo de oligarquía es el equivalente de la tiranía entre las monarquías y, entre las democracias, se corresponde con la última forma de democracia de la que hemos hablado. A tal tipo de oligarquía se la denomina régimen autoritario *(dynasteía)* (IV 5, 1292b3-10, traducción de E. García).

La forma ilegal es también la más extremada o completa en el sentido de que lleva al extremo el principio constitutivo de cada régimen. De esta manera Aristóteles evita caer en el sofisma de admitir, por ejemplo, como una forma legal de monarquía aquella que tuviese esta única ley: todo lo que el rey (o la asamblea, o los oligarcas) acuerde, es legal. Al mismo tiem-

po, esta forma resulta muy inestable, por su misma radicalidad, y no hay duda de que a Aristóteles le preocupaba sobremanera el cambio político, que veía como algo muy grave. Si la *pólis* desde su punto de vista es una sustancia compuesta de materia (los ciudadanos) y forma (la *politeía* o régimen político), es claro que un cambio en la forma supone la destrucción de la *pólis* para dar origen a una sustancia, a una *pólis,* nueva.

Aunque se distinga por algunos matices, Aristóteles, en esta crítica a la democracia ateniense, coincide con muchos otros como Platón o el «Viejo Oligarca». No creo que sea particularmente interesante, pese a que algunos se hayan sentido movidos a defender a la democracia ateniense de estos ataques, en cierto modo injustos.

3. Defensa de la democracia

A Aristóteles no le gustaba la democracia ateniense, pero sí que defendía una cierta democracia. Para entender su razonamiento, tenemos que partir de dos conceptos básicos que él establece en los libros III y IV. En primer lugar, sostiene que en toda *politeía* hay tres partes, la que delibera (es decir, sintéticamente, asambleas, consejos), la que juzga y los magistrados (IV 14, 1297b 41-1298a 3). Esta división no tiene nada que ver con la división de poderes de Montesquieu, aunque de alguna manera la anuncie, pero para Aristóteles es muy importante: puesto que la ciudad es una comunidad de ciudadanos en una *politeía,* en un régimen político, está claro que la forma en que dividamos la *politeía* será un elemento esencial para definir la *pólis*. En segundo lugar, el ciudadano se define como el que tiene derecho a participar en la función deliberativa y judicial.[9] Inicialmente (III 1, 1275a 22-23) concibe al ciudadano como el que participa en los juicios y en el «gobierno», en la *arché* (*metéchein kríseos kaì archês),* pero a renglón seguido, distingue dos clases de *archaì,* las que son por tiempo limitado (esto es, las magistraturas propiamente dichas) y las que lo son por tiempo ilimitado (*dikastès kaì ekklesiastés* 1275a 26*)*. Este último tipo, el que él llama la «magistratura indeterminada» (*aóristos arché* 1275a 32)

9 *Dikastès kaì ekklesiastés* (1275a 26). Cfr. la conclusión: *archês bouleutikês è kritikês* (1275b 19-20).

es el que le interesa, de manera que define como ciudadanos a quienes pueden tomar parte en ella. Reconoce que esta definición es particularmente válida en una democracia, porque en algunas ciudades quienes juzgan no son jurados elegidos al azar sino magistrados propiamente dichos, y en ellas está claro que la noción de ciudadano que Aristóteles propugna no sería aplicable. Para superar esta dificultad, propondrá finalmente considerar ciudadano a aquel al que las leyes de la ciudad en donde viva le permitan participar —de la forma que sea, por ejemplo, a través de una magistratura— en las funciones deliberativa y judicial.

Esta que acabamos de exponer es la interpretación más habitual (cfr. Aubonnet, vol. II, p. 212 n. 4). Sakellariou (1989 p. 249-251) considera, sin embargo, que aquí *metéchein kríseos* se refiere a la participación en la asamblea popular y en los tribunales, mientras que *arché* remite a cualquier otra forma de autoridad. Creo que esta lectura pasa por alto el objetivo que persigue Aristóteles, que es el de subsumir la asamblea y los tribunales dentro de la noción de *arché:* «quizá podría alegarse que estos [el juez y el miembro de la asamblea] no son magistrados *(árchontes)* y que el ejercicio de estas funciones no da acceso al poder *(arché).* Sin embargo, es ridículo negar el poder a los que mayor autoridad tienen en su mano» (1275a 26-28). Aunque en la expresión que usa el estagirita hay una cierta ambigüedad, que obedece al carácter preliminar de la definición, creo que no hay que darle un sentido propio, institucional, y distinto a cada palabra. Participar en *krísis* y en *arché* significa tomar parte en la toma de decisiones y en la ejecución de lo que se ha decidido, si bien luego Aristóteles precisa más el concepto dándole un contenido institucional: el ciudadano tiene que tener abierta la posibilidad de poder participar en las funciones judicial y deliberativa.

En cualquier caso, aquí se plantea un problema evidente: que Aristóteles exija que el ciudadano participe es fácil de comprender, puesto que la excelencia solo se adquiere mediante la práctica y la *pólis,* precisamente, es una comunidad de buenas acciones para la vida buena y autosuficiente. Es necesario, por tanto, participar en los juicios para desarrollar la virtud de la justicia y en la asamblea o en la Bulé para desarrollar la prudencia a la hora de decidir. Ahora bien, ¿por qué ha excluido a los magistrados, por qué si son tras las partes de la *pólis,* solo tiene en cuenta dos, la que delibera y la que juzga?

Para responder a esta pregunta, tendremos que recurrir a uno de los argumentos más curiosos y originales de Aristóteles: el argumento de la sumatoria.[10] No hay duda de que el fundamento de la *pólis* debe ser la justicia distributiva, en la que a cada uno se le asigna poder en función de sus merecimientos, ahora bien, en la *pólis* la justicia distributiva se refiere no a cada uno de los ciudadanos que la integran, sino a cada una de las partes, y aunque las partes de la *pólis* pueden ser más, en realidad, solo dos le importan, los ricos y los pobres. Lo justo es que a ricos y a pobres se les dé la parte que merecen en la *pólis* sin que ninguno de estos dos grupos se imponga sobre el otro. Esto se hace aplicando la teoría de la sumatoria. Los ricos dicen que ellos deben gobernar porque son más ricos, pero es posible que la riqueza sumada de los pobres sea mayor que la riqueza sumada de los ricos. En este caso, según ese mismo razonamiento oligárquico, los pobres deberían gobernar. Lo curioso es que este mismo criterio vale también para la prudencia *(phrónesis)*. Aunque individualmente considerados, los «muchos» sean inferiores, todos ellos, conjuntamente, pueden llegar a decisiones mejores que las adoptadas por los «pocos»: sus aptitudes, su valía personal, por decirlo así, se suman (R. Mulgan, 1977, cap. VI). Esta es una idea tan central en el pensamiento aristotélico que encontramos recogida también en la *Metafísica:*

> El estudio acerca de la Verdad [objetivo de la *theoría*] es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella [a la Verdad] poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud (Met. A = II 1, 993a 30-b4, traducción de T. Calvo Martínez).

Y en la *Política:*

> Pues vistos de uno en uno no son individuos dignos los miembros de la mayoría, pero es posible que todos juntos puedan quizá ser mejores que aquellos pocos, no considerados individualmente sino en grupo… Al ser muchos cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y de su unión se obtiene algo así como un hombre con muchos pies y manos, y capaz de tener muchas sensaciones; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia (1281a 42-1281b 7, traducción de E. García).

---

10 La denominación («Summierungstheorie») no es aristotélica, pero se remonta, al menos, a A. Menzel (1936).

Inmediatamente después explica que Solón lo hizo verdaderamente así, reservando para el pueblo la participación en los jurados, la elección de los magistrados y el derecho a exigirles cuentas, pero sin permitirles ejercer el poder de manera individual.[11] Como era habitual hacerlo en el siglo IV, Aristóteles invoca aquí el argumento histórico, el de la «constitución ancestral» (la de Solón), para refrendar aquellas propuestas que le parecen mejores.

El argumento no es banal porque tira por tierra uno de los principales pilares de la doctrina socrático-platónica, la idea de que solo puede opinar el que sabe, el experto, esto es, que, en política, las decisiones deben estar en manos de los expertos en *areté*. Aristóteles opinaba que para juzgar un plato puede interesarnos más la opinión del comensal que la del cocinero o, si se trata de una casa, la de quien vive allí tanto o más que la del arquitecto (III 11, 1282a 12-23). Está de acuerdo en que el fin de la *pólis* es hacer a los ciudadanos más justos y mejores, pero piensa que la guía para lograrlo no se ha de limitar a los ciudadanos excelentes, porque todos poseen una cierta parte de *areté*. La felicidad debe ser accesible a la multitud, pues puede pertenecer a todos los que no son anormalmente ineptos para la virtud (*EN* I 10, 1099b 18-20). Es verdad que de este principio general se excluyen aquellas masas demasiado envilecidas como para que la suma de su *areté* arroje un saldo relevante. Por desgracia, no pone ningún ejemplo, y creo que, refiriéndonos a los griegos, se trata de un caso totalmente excepcional. A su juicio, los «muchos» tienen algo que decir, y esto es justo, según la justifica distributiva, porque su «valía», sumada, iguala a la de los pocos o, en ocasiones, incluso la supera.

Aquí tenemos la respuesta a la pregunta formulada anteriormente, es decir, por qué Aristóteles excluye a los magistrados de la definición de ciudadano. La razón estriba en que, en la función deliberativa y en la judicial, los «pobres» actúan en grupo, de manera que su valía individual se suma (D. Keyt 1991). Esto ocurre claramente en las asambleas, en la *boulé* de los Quinientos y también en los jurados, que en Atenas eran de doscientos o cuatrocientos miembros o más; evidentemente, en la «Normalpolis»

11 La interpretación aristotélica de las reformas de Solón plantea muchos problemas en los que no vamos a entrar ahora. Cf. A. Domínguez Monedero (2001), p. 167.

su número sería mucho menor, pero también lo era el número total de ciudadanos varones adultos, entre trescientos y mil doscientos cincuenta según cálculos modernos (Nagle 2006, p. 56). En las magistraturas, en cambio, el argumento de la sumatoria no funciona porque son individuos o pequeños colegios quienes las integran.

En efecto, aunque las partes de la ciudad son nueve, en realidad, dos son las principales: pobres y ricos (IV 4, 1291b 7-8) y, por ello, dos son también las constituciones en las que se centra principalmente Aristóteles, la oligarquía (entendida como el predominio de los ricos) y la democracia (donde los pobres prevalecen sobre los ricos: *Pol.* 1290a 13-16), cada una de ellas con una diferente interpretación de la justicia distributiva, pues una se asienta sobre la riqueza mientras que la otra lo hace sobre la igualdad. En efecto, como vimos, el criterio esencial debe ser el respeto a la igualdad (justicia distributiva) y las sediciones y cambios políticos tienen su origen en la desigualdad. Ahora bien, esa igualdad no se refiere a cada uno de los ciudadanos sino a los grupos o clases que integran la *pólis*. Esos grupos pueden ser los «escogidos» *(epieikeîs)* frente a la «masa» *(pléthos)* o bien «pobres» frente a «ricos», y para evitar conflictos, que son causa de inestabilidad política, el remedio consistirá en encargar a unos los «asuntos públicos» *(práxeis)* y a otros, las magistraturas *(archaì),* con lo que se evita que una sola parte crezca y prospere excesivamente (*Pol.* V 8, 1308b 24-28), pues tal desproporción es peligrosa. De modo semejante, Aristóteles recomienda conferir a la menos poderosa de estas dos partes igualdad en todo, salvo en las principales *archaì,* reservadas para los partidarios del régimen, es decir, los pobres en una democracia y los ricos en una oligarquía (1309a 30).

Aunque la *pólis* es una comunidad de ciudadanos, Aristóteles nunca piensa en el ciudadano aislado, en el hombre solo, sino en grupos sociales: agricultores, jornaleros, comerciantes, etcétera, y principalmente, como queda dicho, ricos y pobres. Esto no es específico del Estagirita, sino una característica general de toda la reflexión política antigua (P. López Barja 2007, cap. II): el arte de la política consistirá, pues, en armonizar los intereses y las reclamaciones contrapuestas de estas distintas partes para lograr la mayor estabilidad posible del régimen. Naturalmente, el término «pobres» es más bien relativo. En realidad, como para Jorge Manrique, también para Aristóteles la sociedad se divide entre «quienes viven por sus

manos» y los ricos.[12] Así entendida, la dicotomía pobres/ricos resulta fundamental, pues la encontramos en todas las *póleis,* incluso en la *pólis* ideal, en la «ciudad de nuestros deseos».[13] No es posible imaginar la eliminación completa de la pobreza, una ambición moderna, que, como vio Hannah Arendt (2004, cap. II), condicionó decisivamente las revoluciones europeas, pero no la americana. Aristóteles no pretende ni le preocupa erradicar la pobreza, tan consustancial a la *pólis* como la propia esclavitud, aunque recomiende la distribución de las rentas públicas entre los pobres para evitar los excesos de la oligarquía (VI 5, 1320a 35-b4). Lo que busca es diseñar una *politeía* que armonice las reclamaciones, hasta cierto punto, justas, de demócratas y oligarcas. Lo consigue otorgando a los pobres el poder deliberativo y judicial, pero reservando para los ricos el ejercicio de las magistraturas.

4. Clases de democracia

La conclusión a la que hemos llegado en el apartado anterior, nos permitirá adentrarnos en el complejo problema de las clases de democracia que Aristóteles distingue. Lo hace en tres ocasiones distintas en la *Política,* aunque a mi juicio, los criterios que operan son siempre los mismos. En las tres ocasiones, se diferencian cuatro clases de democracia: *Pol.* IV 4, 1291b 30-1292a 39 (primera clasificación), IV 6, 1292b 22-1293a 11 (segunda) y VI 4, 1318b 7-1319b 33 (tercera). En la mayor parte de las ediciones y traducciones (también en la que hicimos Estela García Fernández y yo para Istmo), aparecen cinco tipos de democracia en la primera clasificación. La interpretación habitual considera que en esta primera clasificación (IV 4), Aristóteles menciona un tipo anómalo, de democracia moderada, que iguala a pobres y ricos, tipo que luego se omite en las otras dos (IV 6 y VI 4). Así lo ven, por ejemplo, Mulgan (1991, p. 312) o Robin-

12 Cfr. B. Strauss (1991), p. 223: los *áporoi* son quienes trabajan para vivir. Y las conocidas *Coplas a la muerte de su padre,* de Jorge Manrique: «allí los ríos caudales, / allí los otros medianos / y más chicos, / allegados, son iguales / los que viven por sus manos / y los ricos».

13 Una *pólis* no puede estar compuesta solo de pobres (*Pol.* 1283a 18) y en la ciudad ideal hay pobres (*áporoi: Pol.* 1330a 6-8) Véase E. Schütrumpf (1980, p. 59). *A fortiori* ha de haber también ricos, como así es, en efecto (VII 8 1328b 19-22).

son (1995, pp. 82 y 86), mientras que Newman (1902, pp. XLI-XLII) opina que, en todo caso, se trata de una clasificación abierta, esto es, que puede haber cuatro o cinco o más clases de democracia, pues conocemos algunos ejemplos concretos que no encajan en ninguna de las indicadas. Sin embargo, considero que resultan convincentes los argumentos de Papageorgiou (1990) para aceptar la corrección de Schlosser y suprimir «*állo dè*» en 1291b 39, de manera que los dos primeros tipos queden reducidos a uno.[14] A mi juicio, Aristóteles estaba utilizando una clasificación cerrada, de solo cuatro tipos, que es, más o menos, la misma en los tres casos. Como apoyo a la enmienda textual de Schlosser, cabe señalar que el texto define el primer tipo y luego (supuestamente) introduce el segundo tipo mediante «*állo dè*», pero los restantes tres tipos los introduce, invariablemente, con la expresión «*héteron eídos demokratías*». Lo más lógico es pensar que solo estos tres últimos son, en efecto, tipos distintos del primero. Además, hay una correspondencia explícita entre la tercera forma de IV 4 (la segunda, en nuestra opinión) y la segunda forma de IV 6, de donde hay que inferir que ambas son la misma:

IV 4	IV 6
Otro tipo de democracia es aquel en el que participan todos cuya condición ciudadana está fuera de toda duda (*hósoi anypeýthynoi* 1292a 2)	Otra forma se obtiene en virtud de la distinción siguiente: tienen la posibilidad de participar en la vida política todos aquellos de cuya ciudadanía no hay duda debido a su nacimiento (*toîs anypeýthynoi katà to génos* 1292b 36)

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, convirtiendo en una las tres clasificaciones, tenemos lo siguiente:

1. El primer tipo es la forma mejor de democracia, y la más antigua. Corresponde a aquellas ciudades donde la mayor parte de la población son campesinos. Hay igualdad entre ricos y pobres, porque todos participan en

14 Ross no indica nada en su edición en OCT. Aubonnet consigna la propuesta de Schlosser en el aparato crítico.

el gobierno, juzgando y exigiendo cuentas *(euthýna),* pero las magistraturas más importantes se reservan a ciudadanos elegidos según su riqueza (1318b 30-31). A mi juicio, Keyt (1999, p. 208) confunde un tanto las cosas cuando dice que en la clasificación de VI 4 (la tercera), se identifica a los notables, no con los ricos, sino con los valiosos, de manera que Keyt convierte a esta primera clase de democracia en una forma muy próxima a la aristocracia, en donde el equilibrio no se establece entre ricos y pobres, sino entre los notables *(hoi gnórimoi)* y el populacho *(ho dêmos)*. En realidad, lo que dice Aristóteles es lo siguiente: «… siempre que las magistraturas más importantes sean ejercidas por ciudadanos elegidos en función de un criterio censual *(apò timemáton),* esto es, los más altos cargos para los de mayores rentas, o bien que se prescinda del criterio censual y se elija a los más capacitados» (*dynámenoi) (*1318b 30-32). Muy significativo es que en II 12 Aristóteles conciba las leyes de Solón en este mismo sentido, esto es, Solón concedió a todos los ciudadanos la elección de los magistrados y la *euthýna,* pero reservó las magistraturas para los individuos *gnórimoi kaì eúporoi,* indicando a continuación, para que no quede duda alguna, que se refiere a las tres primeras clases solónicas, con exclusión de los *thêtes* (1274a15-21). A la luz de lo dicho debe quedar claro que no hay una diferencia sustancial entre estas dos alternativas (riqueza o capacidad) y que cualquiera de ellas es válida para constituir esta forma de democracia, que, según los casos, se inclinará más hacia la democracia o hacia la aristocracia. Algo semejante sucede, de hecho, con la oligarquía: cuando todos los ciudadanos tratan sobre la guerra y la paz y la rendición de cuentas, mientras que de todo lo demás se ocupan arcontes elegidos, no sorteados, eso será una aristocracia, mientras que si, manteniendo igual todo lo restante, algunas magistraturas se eligen por sorteo y otras son electivas, eso será, bien una aristocracia, bien una *politeía* (IV 14, 1298b 5-8).

2. En el segundo tipo de democracia, el cuerpo ciudadano se amplía, pues participan todos aquellos «cuya condición ciudadana está fuera de toda duda». Debemos admitir —aunque Aristóteles no es explícito en esto— que se suprime el criterio censual para las magistraturas, con lo que se rompe el equilibrio que había entre ricos y pobres. La participación será, en cualquier caso, baja, pues solo podrán hacerlo de manera activa quienes tengan *scholé,* y esto evidentemente excluye a los pobres, esto es, a quienes tengan que trabajar para vivir. Esta forma corresponde a aquellas ciudades donde predominan los pastores.

3. En el tercer tipo, la ampliación del cuerpo ciudadano es máxima, pues se incluye a hijos ilegítimos y en general, a todos aquellos cuyos títulos de ciudadanía sean dudosos. En cualquier caso, la participación seguirá siendo baja, pues todavía será necesario disfrutar de una posición desahogada, de ausencia de obligaciones *(scholé),* para poder formar parte de cualquiera de los órganos de la ciudad *(pólis).* Este tipo corresponde a ciudades donde predominan artesanos y mercaderes. El poder supremo, como en las formas anteriores, sigue residiendo en la ley, porque la asamblea se reúne pocas veces, de manera que la ley no se cambia de modo arbitrario o precipitado. La legalidad, como otras veces en Aristóteles, se identifica con la «estabilidad» de la ley, que no es inmutable, claro está, pero tampoco está en perpetuo cambio.

4. En el cuarto tipo, la participación de todos se hace realidad gracias al *misthós,* lo cual lleva a que predominen en el régimen político los jornaleros *(thêtes).* Es la forma ilegal, porque gobierna la masa, mediante decretos, no la ley.

La clasificación se asienta, en parte, sobre la noción de *scholé,* que separa los tipos 2 y 3 del 4. En efecto, en los tipos 2 y 3, la mayor parte de la población carece de *scholé,* porque ha de ocuparse de lo suyo, de su sustento, no tiene esclavos suficientes para poder dedicar mucho tiempo a los asuntos comunes de la ciudad. Aunque en teoría todos son ciudadanos y, por tanto, tienen abierta la plena participación en el gobierno, la precaria situación económica en la que viven les impide hacerlo de hecho. En el 4, en cambio, el *misthós* altera esa situación, haciendo que esa capacidad teórica de todos se convierta en realidad.

Conviene asimismo advertir que esta clasificación no es empírica sino teórica. Aristóteles toma, como punto de partida, la división en partes de la ciudad según un procedimiento que, dice, equivale al de distinguir las distintas partes de los animales para proceder luego a clasificarlos según las formas que, teóricamente hablando, puedan tener cada una de estas partes (IV 4, 1290b 25 y ss.). Esto es, en lugar de observar a los animales y sus diferencias para proceder luego a clasificarlos, Aristóteles invoca un método puramente deductivo para catalogar a los animales, combinando las partes que previamente ha diferenciado. Con las constituciones hará exactamente lo mismo, enumerando, en primer lugar, las partes que toda ciudad ha de contener y que son las nueve siguientes: agricultores, artesanos, comerciantes, jornaleros *(thêtes),* los soldados («los que se ocupan de

defender la ciudad»), los pobres,[15] los ricos, los magistrados y, por último, la función deliberativa y judicial. Inmediatamente después, reconoce que algunas de estas partes de la ciudad pueden referirse a las mismas personas, por ejemplo, los agricultores pueden solaparse con los defensores. Esto no ocurre, sin embargo, con pobres y ricos, a quienes considera «partes principales» de la ciudad, y que formarán el esqueleto de la clasificación de las formas de democracia que hemos visto antes.

Puesto que se trata de una clasificación fuertemente teórica, no creo que deba necesariamente haber una correspondencia histórica perfecta. La primera forma, la más moderada, la mejor y la más antigua, Aristóteles la identifica explícitamente, como vimos, con las leyes de Solón. Las medidas clisténicas dieron paso a una nueva situación, que parece la del tipo 3, pues en efecto Clístenes abrió la ciudadanía a individuos de legitimidad dudosa e incluso a «metecos esclavos», aunque es cierto que el juicio que esta situación le merece a Aristóteles no es del todo negativo (J. Gallego 2005, p. 241), probablemente porque toda esa masa en donde se incluyen los nuevos ciudadanos, dispersa por el Ática, no tenía aún excesivo peso en la asamblea. Solo el *misthós* introducido en el siglo V, aunque perfeccionado y ampliado en el IV, vino a alterar este estado de cosas para dar origen a la democracia plena. En la clasificación aristotélica hay, con todo, una cierta contradicción, debido tal vez a la rigidez de las categorías. En efecto. Pericles introdujo el *misthós* para los jurados, lo que es propio de la democracia plena o extrema, pero también fue él el autor de una ley, la del 451, para restringir la ciudadanía,[16] pues a partir de ella solo serían considerados ciudadanos atenienses aquellos que descendieran de padre y madre que fueran ciudadanos atenienses, cuando hasta entonces había bastado con la ciudadanía ateniense del padre para que también disfrutase de ella el hijo. La última forma de democracia, por tanto, supone un retroceso respecto de la forma anterior, pues pretende obtener la participación real de todos, mediante el *misthós,* al tiempo que restringe algo la amplitud del cuerpo ciudadano.

---

15 Estrictamente hablando, los pobres no aparecen en una enumeración confusa, donde Aristóteles se deja llevar de una digresión crítica hacia la *República* platónica y se olvida de especificar la sexta de las partes que componen la ciudad (o bien el copista del arquetipo la pasó por alto), que debe corresponder a los pobres (hay otras propuestas: para W. L. Newman (1902), p. 168, se trata de la autoridad judicial).

16 Cfr. *Ath. Pol.* 26, 1: esta ley fue aprobada «a causa de la multitud de ciudadanos».

Hay una correspondencia perfecta, y muy reveladora, entre la primera forma de democracia y la definición de ciudadano del libro III, donde se recomienda excluir a los pobres de las magistraturas más importantes, pero permitirles participar en la parte deliberativa y en la parte judicial de la *pólis*. Hablando sobre la masa de los ciudadanos que no son ricos ni poseen *areté,* Aristóteles señala que es un riesgo permitirles participar en las magistraturas más importantes (1281b 25-26), pero que también lo es excluirlos totalmente: la única posibilidad que queda es que accedan a las funciones deliberativa y judicial (1281b 31). Esto también tiene riesgos, evidentemente, pues donde las magistraturas son electivas, algunos de los candidatos pueden convertirse en demagogos y modificar el régimen hacia una democracia radical (1305a29-32), pero en todo caso, son menores que si se prescindiese por completo de la mayoría de la población, esto es, de los pobres. En suma, tanto por razones de seguridad y estabilidad política como por el argumento de la sumatoria, Aristóteles ha logrado conciliar el criterio de justicia de los ricos con el criterio de los pobres, obteniendo un genuino régimen mixto.

De las cuatro enumeradas más arriba, Aristóteles evidentemente, prefiere la primera forma de democracia, la más moderada, que responde a su particular aplicación del argumento de la sumatoria, según el cual los pobres solo aportan algo cuando deliberan conjuntamente, pero no valen para cargos de una sola persona o de pocas. Esto es perfectamente compatible con una dominación política, dado que todos participan en el gobierno, todos son ciudadanos según la definición aristotélica de ciudadano que hemos analizado (limitada a las funciones deliberativa y judicial), de manera que se reconoce la igualdad sustancial entre todos los ciudadanos, tanto ricos como pobres.

5. Aristóteles en Wall Street

Aunque algunos estudios modernos no respaldan del todo la confianza que Aristóteles ponía en la bondad de las decisiones adoptadas colectivamente,[17] lo cierto es que, en la era de las encuestas y de las elecciones, el

17 La cuestión es compleja, véase F. Ovejero Lucas (2008).

argumento aristotélico de la sumatoria nos suena muy familiar. Cuando una gran cantidad de gente responde de una determinada manera o adopta una decisión o vota por algo, nos sentimos inclinados a darle la razón. De alguna forma, nosotros también pensamos que, en cuestiones que están fuera del análisis científico, la opinión de la mayoría es más difícil que se equivoque, la preferimos a la opinión del individuo aislado; nos fiamos del número de espectadores que han visto una película más que de lo que haya podido decir un crítico en un periódico. De modo semejante, el valor de una empresa depende de su cotización en bolsa, que, al menos en parte, no es sino la expresión numérica de un conjunto de opiniones individuales. En efecto, en el «argumento de la sumatoria», las opiniones simplemente se suman, quiero decir que el resultado no es producto de una deliberación en común, de un intercambio de argumentos, las opiniones no se pesan ni se enjuician sino que se cuentan, como sucede en las elecciones o en las encuestas. Esto, como ha señalado Michel Narcy, es paradójico, puesto que Aristóteles sitúa la deliberación en el centro de la *pólis,* pero luego no la encontramos en ningún aspecto de la vida política. En particular, la deliberación, como venimos diciendo, no está presente en el argumento de la sumatoria, que Aristóteles compara, muy significativamente, con el ejemplo del público que dirime una competición musical o poética (*Pol.* 1281b7-9).[18] Waldron (1995, pp. 569-570) incluso rechaza la denominación de «teoría de la sumatoria», porque a su juicio no se trata de una simple suma, sino de una «interacción densa», en la que los juicios éticos de cada uno afectan a los de los demás mediante una interrelación de preguntas y críticas que permite que el resultado sea mejor que una mera suma de opiniones. Waldron reconoce un cierto grado de «exageración heurística» por su parte y ciertamente lo hay. Uno de los escenarios donde se ponía en práctica la «teoría de la sumatoria» (que Waldron, con esa norteamericana predilección por las siglas, prefiere denominar DWM, «Doctrine of the Wisdom of the Multitude», es el de los jurados atenienses, pero en ellos no había debate ni diálogo alguno, sino una mera votación. Al terminar los alegatos de la acusación y de la defensa, los miem-

18 M. Narcy (1993), p. 282, n. 43. En este mismo volumen, P. Aubenque (1993), sin embargo, quiere ver en Aristóteles a un defensor de la democracia, porque la *politeía,* es decir, la forma recta de gobierno de los muchos, se identifica, a su juicio, con la *aríste politeía,* pues se basa en la deliberación en común.

bros del jurado no se retiraban a deliberar sobre el caso, simplemente depositaban su voto favorable a la condena o a la absolución (P. López Barja 1995). Pese a Waldron, Aristóteles no estaba pensando en una «interacción dialéctica» sino en algo puramente matemático, como la suma de votos, tanto en los jurados como en las elecciones de magistrados. La denominación «teoría de la sumatoria» refleja perfectamente bien estos planteamientos.

Así mirado, Aristóteles nos presenta su cara más amable, la que mejor coincide con nuestros planteamientos modernos. Sin embargo, es una visión muy parcial. Aristóteles tiene en cuenta las opiniones de muchos, pero no todas tienen, ni mucho menos, el mismo peso. Su teoría política se asienta decididamente sobre la desigualdad. Así, las decisiones de los muchos solo tendrán valor si las toman en común, porque han de sumarse para que se las tenga en cuenta, mientras que los pocos, los mejores, valen por sí mismos, pueden decidir sin tener que agruparse de ninguna forma. La igualdad que persigue con ahínco no es la de los ciudadanos sino la que hay o debe haber entre las distintas partes de la *pólis,* y en particular, entre pobres y ricos.

Ahora podemos retornar a la clasificación inicial aristotélica en la que se distinguían tres formas rectas (monarquía, aristocracia, *politeía*) y tres desviadas (tiranía, oligarquía, democracia). El criterio que separa a unas de otras es sencillo: en las tres primeras, la parte que predomina gobierna no en su propio interés sino en el de la comunidad de ciudadanos. Cómo puede ser eso así se ve claramente en el caso de la *politeía*. En la democracia, los pobres gobiernan en su propio interés, pero en la *politeía* hay un cierto equilibrio entre ricos y pobres. La parte que predomina son los muchos, o bien, la clase media, cuando esta es numerosa, pero su mayor peso en las asambleas o en los jurados se ve contrarrestado por unas magistraturas fuertes, en manos de los ricos, que impiden que constitución se incline decisivamente del lado de la mayoría. De este modo, la parte que predomina no gobierna en su propio interés, sino en el de la comunidad de ciudadanos.

La cuestión es algo más compleja cuando se trata de la aristocracia, de la que tenemos una descripción somera en la «ciudad de nuestros deseos» de los libros VII-VIII. En ninguna parte Aristóteles califica el régimen de esa ciudad como una aristocracia, pero es habitual considerarlo así, dado que se

trata del gobierno de unos pocos, asentado sobre una educación fundada en la *areté.* Allí los ciudadanos, felices, viven una vida de perfección moral. Que esta ciudad se asienta sobre la discriminación más radical es algo sabido. Ninguno de los ciudadanos de esa ciudad perfecta tiene que trabajar para vivir, porque todas sus necesidades están cubiertas por esclavos y metecos bárbaros, que realizarán todo el trabajo en el campo y fabricarán las herramientas y los utensilios necesarios. Las tareas de los ciudadanos se limitarán a la guerra, el gobierno y la religión.[19] Esta propuesta no es una utopía; al contrario, Aristóteles quiere aprovechar, en beneficio de los griegos, la nueva situación provocada por las conquistas de Alejandro. Gracias a ellas, habría sido posible fundar una ciudad griega que se alimentase del trabajo de esclavos bárbaros traídos de Asia. Como le escribía el propio Aristóteles a Alejandro en una carta posiblemente auténtica aunque solo se haya conservado la versión árabe (S. Stern 1968), la aristocracia persa debe ser trasladada, a la fuerza, a Grecia, y la misión de Alejandro, tras sus conquistas, consistirá en proporcionar a los griegos los medios materiales necesarios para que puedan dedicarse a la filosofía, lo cual se hará obligando a los bárbaros a trabajar para ellos. Ober (1988, pp. 347 y ss.) cree, sin embargo, que la propuesta de Aristóteles consistía en «superar» el desafío democrático aprovechando las nuevas oportunidades de la conquista de Asia: la «ciudad de nuestros deseos» podría ser cualquier colonia macedonia en Asia. No estoy de acuerdo con él en este punto, por dos razones: en primer lugar, dado el determinismo geográfico de Aristóteles (VII 7 1327b 23-33), resultaría absurdo que pensase en establecer colonias griegas en Asia, donde el excesivo calor hace a la gente servil y al régimen político proclive al despotismo; en segundo lugar, la solución es muy limitada, porque se desentiende de la suerte de Grecia, que es lo que a Aristóteles le preocupaba. Parece preferible pensar, como ya he señalado, que el Estagirita proponía un traslado masivo de esclavos procedentes de Asia, que servirían para emancipar a los griegos o a algunos de entre ellos, del trabajo manual. Por este motivo, en último análisis, se insiste tanto en la *Política* en la cuestión de la esclavitud natural. Precisamente cuando está describiendo la «ciudad de nuestros deseos», el filósofo se detiene en precisar lo

19 T. Lindsay (1992) ha señalado que, pese a los ocasionales elogios que Aristóteles dedica a los campesinos, sin embargo los relega a la esclavitud en la ciudad ideal de los libros VII-VIII. Es una paradoja solo aparente, puesto que la *scholé* es la premisa de toda participación política.

siguiente: «El entrenamiento para la guerra no ha de practicarse con el fin de esclavizar a quienes no lo merecen, sino, en primer lugar, para no ser esclavizado por los demás, en segundo lugar, para conseguir la hegemonía en beneficio de los gobernados (no para ser señor de todos ellos) y, por último, para hacerse dueño *(tò despózein)* de quienes merecen ser esclavos» (VII 14, 1333b 38-1334a 2). La frase parece un calco de la famosa carta de Aristóteles a Alejandro en la que le recomendaba tratar a los bárbaros como su señor *(despotikós)* y a los griegos, como su jefe *(hegemonikós)* (Plu. *Sobre la fortuna de Alejandro* 329b).

La discriminación, sin embargo, no se detiene ahí. Después de excluir de la actividad política a las mujeres y a todos los que sostienen a la ciudad con su trabajo (artesanos, campesinos), Aristóteles establece diferencias dentro del mismo cuerpo de ciudadanos activos. Como hemos visto, aunque todos tendrán una cierta cantidad de tierra y serán beneficiarios de una parte del gasto público —las comidas en común—, no todos harán fructificar sus posesiones en la misma medida, de manera que, si no en el origen (no sabemos si también entonces), al menos con el paso de los años, la separación entre ricos y pobres se hará inevitable. Por esta razón, señala Aristóteles que los ricos son una de las «tareas» de toda *pólis.*

> Necesariamente se constituirá la ciudad según tales tareas: ha de haber una muchedumbre de agricultores, que proporcionan el alimento, los artesanos, los combatientes, los ricos, los sacerdotes y los que deciden sobre lo justo y lo conveniente (VII 8, 1328b19-24).

Algo semejante sucederá con la distinción entre «los mejores» y el resto. Por desgracia, no sabemos cuál hubiera sido el marco institucional de esta «ciudad de nuestros deseos», porque Aristóteles no llegó nunca a escribirlo o bien porque no ha llegado a nosotros, pero a la luz de lo que venimos diciendo, considero probable que el criterio de pobreza-libertad y el de riqueza hayan sido desplazados en beneficio de otro propiamente aristocrático.

> Se ha de admitir entonces que la comunidad política tiene como fin las buenas acciones y no simplemente la vida en común. Por ello, cuantos contribuyan en mayor grado al establecimiento de tal comunidad les corresponde una mayor participación en la ciudad que a quienes son sus iguales o incluso superiores en cuanto a libertad y linaje, pero son sin embargo inferiores en virtud política, o a quienes les superan en riqueza, pero son superados por aquellos en virtud (III 10, 1281a 2-8).

Los criterios manejados hasta ahora por Aristóteles, en relación con la oligarquía, la democracia o incluso la *politeía,* es decir, libertad, linaje y riqueza, ya no sirven cuando se trata de la aristocracia, pero el argumento de la sumatoria sigue vigente. Si la ciudad es una «comunidad de buenas acciones *(prâxeis)*», habrá que determinar quiénes aportan más, quiénes contribuyen más, para concederles a ellos el mayor peso en la *pólis* o, dicho de otro modo, concederles un lugar preferente en el consejo de administración de esta sociedad de (buenas) acciones que es la *pólis.* Su propuesta es un reparto de tareas, por turno: en la ciudad «de nuestros deseos», los jóvenes combaten para defenderla o bien para obtener los esclavos que la comunidad necesita, los adultos gobiernan y los ancianos se ocupan de los ritos y deberes religiosos. Este es un criterio propiamente aristocrático, que atiende a los méritos respectivos, pues la naturaleza ha dado fuerza a los jóvenes y prudencia a los más viejos (VII 9, 1329a 14-17).

El modelo se asienta sobre una educación pública, cuyos perfiles tenemos apenas esbozados en el libro VIII. Con todo, es probable que la educación le sirviese a Aristóteles —como a Platón— para distinguir a los mejores del resto, en función de los resultados obtenidos en cada una de las pruebas a las que se someterían los estudiantes. La *paideía* pretende obtener así un ciudadano de virtud plena, el *spoudaîos anér,* el «hombre valioso» en tanto que es él mismo la medida del valor (D. B. Nagle 2006, p. 261, cfr. Aubenque 1999, p. 56), pues la excelencia solo se alcanza mediante el sometimiento a leyes coercitivas justas, que imponen los hábitos necesarios para formar el carácter según la *areté* (Bodéüs 1982, p. 85). En efecto, «el más importante de todos los medios señalados para que perduren las constituciones y que hoy día todos descuidan es la educación conforme a la constitución» (*Pol.* 1310a 12-14). Esto es especialmente válido para la «ciudad de nuestros deseos», pues sometiendo a los ciudadanos a los hábitos adecuados, según dispongan las leyes, se obtendrá la excelencia y la necesaria estabilidad de la constitución. De este modo, la ciudad satisface los criterios propiamente aristocráticos (*paideía* y *areté*). El gobierno está en manos de una minoría (los adultos o los mejores de entre ellos), que lo ejerce teniendo en cuenta los intereses de todos. Aristóteles no precisa en ninguna parte qué límite de edad separa a los jóvenes de los adultos, pero es probable que la condición de «joven» *(neóteros)* se mantenga hasta los cuarenta años, más o menos. Los adultos constituyen, por tanto, una minoría, pero esto no quiere decir que se excluya al resto de los

ciudadanos de toda participación política; han de tener abierta la posibilidad de tomar parte en la asamblea y en los jurados, pues de otro modo no se les podría considerar ciudadanos. Sencillamente, el elemento soberano en la *pólis* —tal vez por su acceso privilegiado a unas magistraturas fuertes y determinantes— es la minoría aristocrática de los mejores.

La ciudad de los libros VII-VIII no es igualitaria, no es correcto decir, como hace Kraut (2002, p. 462) que se trata de una ciudad «sin elites». Intentos como los de Jill Frank de reivindicarla calificándola como «a democracy of distinction» o incluso como una «democratic aristocracy» deforman de manera radical los planteamientos aristotélicos.[20] Esa ciudad no es una democracia, pues «el gobierno de unos pocos de condición libre sobre una mayoría de población de condición no libre no es una democracia… Hay democracia cuando los libres y pobres, que son la mayoría, tienen en sus manos la autoridad suprema» (IV 4, 1290b 9-10 y 17-19). Todo esto es evidente, la democracia es el gobierno «de los pobres», y no haría falta siquiera discutirlo de no ser por el empeño de algunos de presentarnos a un Aristóteles en plena sintonía con la democracia liberal moderna.

La lectura que hace Martha Nussbaum (1990) consiste en ver la democracia aristotélica como un régimen que, ante todo, abre posibilidades a los muchos, a la mayoría, para que mejoren sus condiciones de vida y puedan optar a una excelencia vagamente definida. A mi juicio, esta lectura es una seria distorsión; no se deduce de las premisas aristotélicas ni conserva nada, a mi juicio, de lo que constituye el núcleo de su pensamiento político. Dicho con otras palabras, Nussbaum extiende a la totalidad de los hombres (y de las mujeres) ideas y propuestas que Aristóteles solo considera aplicables a la más restringida de las minorías. Según opina ella, «el (pensador) aristotélico sostiene que la dominación política es la que se da entre ciudadanos libres e iguales». Sin embargo, esa igualdad en Aristóteles solo es aproximada. Sirve para distinguir la dominación política de las restantes, a saber, la del marido sobre la mujer, el padre sobre los

20 J. Frank (2005). Para Frank, p. 173, el régimen que, en última instancia, propone Aristóteles es uno en el que los pocos obtienen lo que quieren (honor) y lo mismo los muchos (beneficios materiales). Por su parte, S. G. Salkever (1990), pp. 223-226, toma, a mi juicio, un camino equivocado, pues presenta como modelo la «democracia mejor» de Aristóteles, olvidando que es un régimen «desviado», y lo es por buenas y aristotélicas razones.

hijos y el dueño sobre los esclavos. Una vez asentada esta diferencia fundamental, el razonamiento no se detiene, porque el argumento de la sumatoria sirve para introducir, como hemos visto, ulteriores discriminaciones en el seno del grupo de ciudadanos que viven la vida buena y feliz. Pobres y ricos, o bien los mejores y los peores, son elementos esenciales, a su juicio, de la *pólis,* y entre las tareas de esta última no se encuentra la de corregir esa situación. Como la mayor parte de los griegos, el Estagirita aceptaba la desigualdad como algo enteramente natural (R. Mulgan, 2000, en su crítica a Nussbaum).

En realidad, los planteamientos aristotélicos encajan mucho mejor dentro de la línea argumentativa que siguen neoliberales y neoconservadores, grupos ambos que, desde perspectivas muy diferentes, convergen de hecho —tal vez no de modo intencionado ni concertado— en un mismo empeño por socavar los cimientos de la democracia liberal moderna. Así, para el neoliberalismo, la participación en política ha perdido el valor que tuvo en el republicanismo y no cabe duda de que Aristóteles, el que definió al hombre como «animal de la *pólis*», es paradójicamente uno de los principales defensores del abstencionismo político. Su objetivo no era el de incorporar a la mayor cantidad de ciudadanos a la *pólis* sino el de constituir una *pólis* adecuada para el pleno desarrollo de una minoría selecta. De igual modo, la aspiración a la igualdad se ha desvanecido del discurso político contemporáneo, más bien se habla del «derecho a la desigualdad», y se acepta de buen grado la existencia de una amplia clase de inmigrantes, una clase de «no ciudadanos» que contribuyen al bienestar de la «clase ociosa» desempeñando los trabajos peor pagados (W. Brown 2006). Desde este punto de vista, algunas ciudades modernas europeas o americanas han realizado el ideal aristotélico. No es ninguna coincidencia que quien más claramente percibió esta visión aristotélica fuese Leo Strauss, cuyas ideas a menudo inspiraron las reflexiones neoconservadoras (A. Frachon y D. Vernet 2006, cap. 4): «creemos que la razón última por la cual Aristóteles guarda reservas incluso acerca del mejor tipo de democracia es su certeza de que el *dêmos* se opone por naturaleza al filósofo» (L. Strauss 2006, p. 61). El gobierno de la ciudad no es expresión de la voluntad popular ni tiene que someterse a ella, porque para Aristóteles, como para la mayor parte del pensamiento político grecorromano, el gobierno depende del mérito, individual o colectivo: la pregunta capital no es la de quién debe gobernar sino quién merece gobernar, y por lo tanto, es justo que lo haga.

Por esa razón, la candidatura de los «mejores» o bien la de «los ricos» tiene más peso que otras.

Una aplicación directa del argumento de la sumatoria conduce inevitablemente a justificar el gobierno oligárquico, por ejemplo en Estados Unidos, donde el diez por ciento más rico acumulaba, en 1990, el 68 por ciento de la riqueza total del país (J. Ober 1998, p. 324, n. 62). La comparación no es banal, porque Aristóteles concede que el argumento oligárquico —la desigualdad de riqueza justifica una distribución desigual del poder político— por sí mismo podría tener peso si la ciudad se hubiera fundado solo para la protección militar y los intercambios económicos (*Pol.* 1280a 30 y ss.). El liberalismo como doctrina política no es sino la expresión de este argumento oligárquico: puesto que la comunidad política debe limitarse a la defensa exterior y de la propiedad privada, el gobierno ha de recaer en los ricos.

Nota

Ediciones y traducción empleadas de la *Política* de Aristóteles:

J. Aubonnet, París, 1960ss. Les Belles Lettres.
E. García Fernández y P. López Barja de Quiroga, Madrid, 2005, Istmo.
W. D. Ross, Oxford Classical Texts, 1957.

CAPÍTULO 8
TEORÍA MODERNA Y *DEMOKRATÍA* ANTIGUA

Laura Sancho Rocher
(Universidad de Zaragoza)

Según muchos intérpretes modernos la democracia antigua no dio lugar a teoría alguna. De ser así, la ausencia de pensamiento racional que sustentara la práctica política democrática en la Antigüedad diferiría de cuanto ha sido la norma desde el siglo XVIII hasta nuestros días, a saber, la ingente producción de textos teóricos relativos a la democracia moderna. En todo caso, dado que son pocos los atisbos que nos han llegado de lo que podría considerarse una teoría de la *demokratía,* podría resultar provechoso contrastar una y otra democracia desde la óptica de aquellos principios que, desde la época de las revoluciones modernas, han quedado vinculados al espíritu de la democracia que practicamos. El objetivo final en este capítulo, con el que se cierra el volumen, es triple: señalar las diferencias, pero también las semejanzas, entre ambas; dar cuenta en cierto modo de las razones del interés que el modelo antiguo suscita en estudiosos de la historia y teóricos de la política; y poner en manos del lector la posibilidad de valorar aquella *demokratía,* evitando en la medida de lo posible caer en el elogio vacío o en la descalificación sin matices.

El primer paso consistirá en plantear qué tipo de democracia era la ateniense. Examinaremos de este modo con más detalle las diferencias que separan a aquella de esta democracia. Un segundo decurso se centrará en el análisis de alguna de las formas de censura que los enemigos de la demo-

cracia concibieron contra la soberanía del pueblo. Y, como conclusión, nos haremos la pregunta inevitable: ¿hubo en la antigüedad una teoría de la democracia?

1. ¿Qué tipo de democracia?

Es habitual la calificación de la democracia ateniense por comparación a la moderna, que es representativa, como democracia directa, hasta tal punto de que unos dirán que la representación y la democracia son principios antitéticos y otros, que sin representación la democracia es simple tiranía de la mayoría.[1] Con lo dicho, parece evidente que la pretensión de señalar la singularidad del tipo de democracia que «fundaron» los atenienses requiere una valoración de conceptos hoy tan trillados como derechos del individuo, gobierno de la ley, participación política y liderazgo, y respeto a la opinión de la minoría. Como se ve, la cuestión no es en absoluto baladí.

El nacimiento de las democracias modernas estuvo precedido por la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.*[2] El texto francés de 1789 y su fuente de inspiración, la Declaración de Virginia de 1776, luego asumido por la convención constituyente americana, reconocen en el individuo una naturaleza igualmente libre de la que se deducen derechos inalienables que las respectivas constituciones debían establecer y

1 M. H. Hansen (2005), p. 45 analiza el problema y señala a Tocqueville como el primero en no considerar opuestas las nociones de democracia y representación.

2 Como escribe H. Arendt, *Sobre la Revolución,* pp. 60-61, «la idea de derechos políticos inalienables que corresponden al hombre en virtud de su nacimiento hubiera parecido a los hombres de todas las épocas anteriores a la nuestra, igual que a Burke, una contradicción en los términos». Cf. p. 122 para la diferencia entre la revolución americana y la francesa; y p. 143, para la reacción lógica de Burke. En p. 200 añade «la versión americana [de la declaración de derechos] proclama en realidad la necesidad de gobiernos civilizados… la versión francesa, por el contrario, proclama la existencia de derechos con independencia y al margen del cuerpo político». Cf. E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (Madrid 2003), pp. 89 y ss., sobre la inutilidad de declarar derechos universales del hombre. La declaración francesa, en palabras de B. Fontana (1994), p. 115, tiene algo de sagrado y universalista; pretendía ser premisa ideológica de cualquier actividad legislativa, mientras que el *American Bill of Rights* fue introducido para el desarrollo exclusivo de la constitución.

defender. La democracia antigua no parece haber formulado jamás un principio fundador semejante. Lo que comparten ambos momentos históricos es la conciencia de la necesidad de limitar y estructurar el poder que se deposita en manos del pueblo. Los modernos encontraron la justificación de esa necesidad en ciertos derechos o libertades innatos, que se formulaban para ser opuestos a la tradición de la soberanía monárquica por derecho divino. Pero la antigua democracia no había surgido frente a un estado opresor, al que hubiera que poner a distancia de una sociedad civil que careciera de derechos, sino como reacción al ejercicio arbitrario del poder por la minoría o por el tirano. Como expresa Ótanes en el famoso *Debate constitucional* de Heródoto (III 80),[3] ciertas instituciones creadas por el hombre podrían evitar las injusticias que surgirían siempre y cuando el poder estuviera en manos de alguien (y esto vale también si son unos pocos) que no tuviera que rendir cuentas, aunque este fuera el hombre mejor. Los griegos, si nos atenemos al texto fundamental citado, vieron la solución en el sorteo universal de los cargos políticos, la deliberación común y la rendición de cuentas ante la comunidad, en resumidas cuentas, estrategias igualitarias pero no declaraciones de principios centradas en el individuo. Lo que Heródoto pone en los labios de Ótanes es que una participación política activa y directa corrige los abusos necesarios del poder.

Al parecer, mientras la reiteración de términos compuestos relativos a la igualdad en torno al 500 hace referencia a la «revolución democrática», la idea de libertad por esas fechas tiene más que ver con la independencia de la comunidad respecto del exterior,[4] del mismo modo que para Solón la libertad de los atenienses era lo opuesto a su dependencia económica respecto de los poderosos. En el mundo de las revoluciones liberales fue, por el contrario la libertad del individuo frente al estado lo que animó a crear constituciones populares. *Eleuthería* era a principios del siglo V la causa que movía a los griegos y concretamente a los atenienses frente a la invasión

3 Aunque la redacción de este texto sea tardía tenemos confirmada la cronología de la noción de *isonomía* en los escolios anónimos y en Alcmeón DK24 B4. *Isonomía, isegoría, isomoiría* e *isokratía,* denotan el mismo tipo de empuje político.

4 M. H. Hansen (2005), pp. 25-26, señala que los ilustrados veían a la democracia relacionada exclusivamente con la igualdad y excluyendo la libertad. Grote sería el primero en explicar la constitución democrática ateniense como fruto de la idea de libertad individual.

persa, pero no se excluye que los atenienses concibieran ya de manera indisociable su *politeía* libre en las relaciones internas y su polis libre a causa del patriotismo democrático que desarrolló esa llamativa capacidad de defenderse de las injerencias externas.

Como hemos señalado en el capítulo inicial, el mismo Heródoto (V 78, 1) consideraba la *isegoría* instaurada por Clístenes responsable de la efectividad militar demostrada justo después de la introducción de las nuevas instituciones. Es como si la nueva práctica de deliberación en común hubiera hecho más valerosos a los ciudadanos, y más dispuestos a asumir los riesgos por la patria. *Isegoría* significa textualmente igualdad de derecho a la palabra política y, aunque a veces se traduce como libertad de palabra sin más, tiene un origen diferente a la libertad de conciencia, de pensamiento y de opinión que fundamentan la libertad de palabra reconocida por las revoluciones del siglo XVIII. La *isegoría* es, en principio, el derecho del que teóricamente disfrutaban todos los atenienses para hablar en el ágora, o en cualquier lugar donde se tomaran decisiones políticas. Llevar los asuntos de la comunidad al centro, poner las cosas en común, abrir a todos el turno de debate no era solo un ideal sino que estaba ritualizado en cada sesión asamblearia. El heraldo preguntaba si alguien quería hablar (Eur. *Supp*. 438-440; Aischin. I 27) y el prítano concedía el turno de la palabra a todos los dispuestos a subir a la tribuna. Desde Heródoto a Esquines la *isegoría* es el concepto central de la democracia. Asegura que todas las opiniones puedan ser expuestas y que el contraste entre las mismas sea lo más abierto posible en aras del consenso, pero este principio apenas dice nada sobre los derechos privados del individuo (libertad de conciencia, etcétera) sino de su derecho de participación política. Los atenienses, quizás gracias al mecanismo de implicación cívica que partía de las asambleas de *dêmos,* pasaba por la Bulé y desembocaba en la Asamblea, consiguieron evitar la fijación de una elite política y el recurso a la representación. Desgraciadamente se nos escapan los matices relativos a la riqueza de los debates y las opiniones formuladas en esos tres ámbitos aunque seguramente conseguían mantener el espíritu cívico de una proporción no desdeñable entre los miembros del pueblo.

Algunos estudiosos contemporáneos han señalado, con razón, que Atenas no era una sociedad totalitaria en la que el individuo careciera de

derechos o libertades frente a un estado omnipotente y omnipresente.[5] El derecho a la propiedad era proclamado anualmente por el arconte (*Ath. Pol.* 56, 2) y, más allá de declaraciones, fue respetado a lo largo de dos siglos. A pesar de los defectos de la justicia popular, al individuo se le reconocían ciertas «garantías» como que no se le aplicaran leyes obsoletas, o leyes redactadas *ad personam* (Andoc. I 87) o a medida del «delito» (D. XX 30). A idéntico delito se aplicaba el mismo texto legal (D. XXIII 86). Todo el mundo tenía derecho a juicio y defensa (ib. 79). La tortura estaba prohibida para los ciudadanos (Andoc. I 43). Y ciertos métodos de arresto en los domicilios personales estaban excluidos (D. XXII 51-52). Lo cierto es que sin haber concebido derechos inalienables del hombre o del ciudadano, los atenienses eran conscientes de que el ciudadano común estaba mejor protegido por las leyes de la democracia que en las oligarquías o tiranías. Es más, los atenienses asociaban gobierno de la ley y democracia de manera apodíctica *(infra).* Los liberales de los siglos XVIII y XIX establecieron la primacía del individuo, como sujeto de derechos naturales que todo estado debía reconocer, pero también eran conscientes de que sin libertades políticas las libertades civiles eran papel mojado. A diferencia de ellos los atenienses derivaban del sistema político la existencia de leyes justas, igualitarias y democráticas que defendían a los débiles frente a los poderosos siempre que los ciudadanos estuvieran dispuestos a una participación activa en la polis. Por eso el problema de los deberes del ciudadano se plantea siempre que se toca el tema de la libertad de la polis y de la supervivencia de la democracia. Y, por eso, a pesar de que en Atenas también existía la libertad de no participar políticamente, el ciudadano *aprágmon* era observado con más recelo que admiración, una diferencia con la actualidad que ya señaló Finley en *Democracia antigua, democracia moderna.*[6]

Los deberes cívicos estaban muy presentes en el discurso político: desde la participación política activa hasta la *euergesía,* pasando especial-

---

5 M. H. Hansen (1989) recomienda no confundir la afirmación de que los atenienses no tenían noción de derechos individuales con la de que no protegían los derechos individuales. Los atenienses hablaban de infracciones de las leyes democráticas. Cf. también Ober (2000).

6 El original fue editado en 1972. Finley, víctima del macartismo, exiliado en Cambridge, fue invitado a su antigua universidad de Rutgers a pronunciar unas conferencias que constituyeron la base de este influyente libro. Cf. P. J. Rhodes (2003), p. 50, y F. Hartog (2007), pp. 318-319.

mente por el servicio militar.[7] No es que no fuera posible el mantenerse al margen, sino que no se consideraba ciudadano digno al que no aceptaba sus responsabilidades con la polis. La actividad política más básica es la de deliberar y a ella alude Pericles cuando en la Oración Fúnebre de 430 llama *achreîoi,* 'inútiles', en vez de *aprágmones* ('apolíticos') a los que deciden no enriquecer el debate con su consejo (Th. II 40, 2). En esas fechas Pericles dirige estas palabras a la minoría que empezaba a ver con desdén el funcionamiento de la democracia popular. La deliberación se iniciaba en el Consejo cuyos integrantes asumían más responsabilidades que los meros asistentes a la Asamblea. Los consejeros ejercían un año entero su función; y en ese año preparaban al menos cuarenta asambleas regulares. Los puestos se cubrían por sorteo entre candidatos que hubieran llegado a la treintena, lo que supone una gran disponibilidad por parte de los ciudadanos ya que solo se podía ser consejero dos veces a lo largo de la vida. Pero además de estas instituciones, se sorteaba todos los años a nueve arcontes, también mayores de treinta años, y un secretario de ellos, que luego integraban el Areópago de manera vitalicia, y seis mil jueces con las mismas condiciones de edad, único cargo iterable de manera ilimitada. El servicio militar es una obligación cívica básica,[8] aunque la conscripción parece que afectaba solo a los hoplitas y no a los *thêtes*-remeros.[9] Cabría imaginar que estos se enrola-

---

7 La participación en la falange o en las naves como hoplitas o como remeros era, además un factor fundamental de socialización y educación cívica, cf. V. Hanson (1996) y B. Strauss (1996). L. J. Samons II (2004), pp. 173-174 y 194-200, señala con razón la gran importancia que el sentido del deber militar y religioso tuvo en la solidez moral de la sociedad ateniense más allá de su forma de gobierno democrática.

8 D. Whitehead (2006) analiza dos discursos distantes en el tiempo (el *C. Filón* de Lisias y el *C. Leócrates* de Licurgo) que comparten, entre otras cosas, la acusación de haber traicionado a la ciudad por abandonarla en momentos de peligro. Aunque ninguna ley específica recoge el delito de ser antipatriota los oradores sostienen que se trata de un ataque a la polis en su totalidad y a sus sistema político (p. 139, es el caso del *C. Filón*) o contra sus *sacra* (caso del *C. Leocrates*, p. 145).

9 Cf. B. Strauss (1996), p. 317. Lo cierto es que no existe claridad al respecto. Parece que la *ephebeía,* que era una formación para los jóvenes entre 18 y 20 años, especialmente, aunque no exclusivamente, de índole militar, solo desde Queronea obligaba a todos los varones. Muchos modernos sostienen que las listas de demotas *(lexiarchikón grammateîon)* solo registraban a los ciudadanos de rango zeugita y que servían para la conscripción de los hoplitas. Cf. V. H Hanson (1996), p. 305. C. Pélékidis (1962), pp. 51-79, defiende las raíces remotas de la *ephebeía* y su reorganización democrática en el siglo V, también cree que afectaba a todos los ciudadanos, y que todos quedaban registrados en las listas de demo a los veinte años. Cf. una opinión menos optimista en K. Raaflaub (1996), p. 157.

ban por razones exclusivamente económicas y en muchas ocasiones quizás fuera así, si bien no hay que descartar cierto impulso patriótico, al menos durante buena parte del siglo V. Por lo que respecta a las obligaciones económicas, la *eisphorá* del siglo IV afectaba a las clases medias (D. XXII 65) y no era voluntaria, pero las liturgias (coregía, trierarquía, etcétera) eran asumidas por los más ricos «voluntariamente», o al menos ese era el único discurso aceptable,[10] ya que los mecenas esgrimían su disposición espontánea a ayudar a la ciudad como una característica de su actitud democrática y de su bonhomía. La filosofía del mecanismo de las liturgias es también igualitarista pues tiene como efecto un trasvase económico en favor de los más pobres, aunque da contento a la vez a las expectativas de la elite ya que permite al *philótimos* ganarse la honra y obtener el reconocimiento público derivado de su acto de generosidad. Y, como prueba de la aceptación general de la participación de los más ricos en la polis, durante casi doscientos años, nunca faltaron candidatos para el puesto más elevado en el ejército ciudadano, el que compartían colegiadamente los diez estrategos elegidos anualmente en la Asamblea. Y, si bien algunos generales son conocidos por haber sido estrategos durante largos periodos (Cimón, Pericles, Foción), muchos seguramente ejercerían ese cargo en una o pocas ocasiones.

Aunque estos deberes y obligaciones en muchos casos eran eludibles, sobre todo el ejercicio de cargos específicos, la ideología cívica unía insistentemente la viabilidad del sistema democrático con la disponibilidad de los ciudadanos a asumir la acción directa en la marcha de la ciudad.[11] En ese sentido, la democracia antigua tiene valores más bien republicanos que liberales,[12] dado que el liberalismo, al poner como premisa política básica

---

10 Hay muchos indicios de que en el s. IV la disponibilidad no era tan grande como anteriormente. Por ejemplo el procedimiento de la *antídosis* o el compartir las responsabilidades económicas mediante la *syntrierarchía*.

11 Remito en general a L. Sancho Rocher (2006), pero como especialmente significativa cabe recordar la exhortación de Demóstenes en la *II Olíntica* (29-30) para que los ciudadanos recuperen su autonomía de criterio y se responsabilicen de los consecuencias de las deliberaciones. El discurso de Licurgo *Contra Leócrates* es el compendio más clásico, en negativo, de lo que la polis espera de un ciudadano responsable. Hay que señalar que su fecha, 330 a. C., nos remite al final del sistema democrático.

12 Cf. M. Viroli (2003), pp. 33-37, quien cita a Maquiavelo, Guicciardini y Montesquieu como origen de la idea de deliberación compartida, de la doctrina de la inteligencia de los ciudadanos y del patriotismo como *caritas reipublicae*. Sin embargo, no es correcto establecer una distancia excesiva entre las doctrinas liberal y republicana, advierte

la libertad individual, asume que es parte de la realidad política la existencia de ciudadanos que no toman directamente la responsabilidad de la acción política sino que prefieren una vida enfocada al estudio, a sus negocios y a su propio bienestar. Pero no faltan entre los textos clásicos declaraciones de indiscutible sabor liberal en las que se afirma que el individuo democrático disfruta de una libertad en su vida cotidiana y privada que lo sitúa a distancia de otros ejemplos contemporáneos. Así Pericles en la Oración fúnebre (Th. II 37, 2-3) o, con mayor claridad todavía, Nicias en su alocución a los trierarcos antes de la batalla en el puerto de Siracusa animándolos a combatir por la «tierra más libre de todas y la independencia sin imposiciones de que todos gozaban es su vida cotidiana» (Th. VII 69, 2). El contexto de las palabras tanto de Pericles como de Nicias confirma que la noción de libertad individual está muy asociada en la mente democrática con la necesidad de la defensa del sistema político,[13] por tanto con el terreno de las libertades civiles.

Hay varias razones por las que en el siglo XVIII se llegó a la solución de la representación como sustitución de la participación directa. Una, la más obvia, es el tamaño de los estados modernos lo que haría materialmente imposible, por ejemplo, reunir a todos los ciudadanos en una Asamblea. La segunda tiene que ver con un elemento de la reflexión que en el mundo antiguo solo aparece en la boca de los antidemócratas: la escasa capacidad intelectual y preparación técnica de la mayoría de los ciudadanos.[14] Y la tercera, que los antiguos enunciaron de manera simple y no llegaron a resolver, y sin embargo tuvo mucho peso en el pensamiento

---

E. Biagini (1996), y señala que tanto J. S. Mill como G. Grote admiraban el civismo participativo de los atenienses. A. de Tocqueville compartía con ambos la preocupación por evitar tanto el individualismo como el excesivo igualitarismo.

13 P. Liddel (2007). Sin embargo, L. J. Samons II (2004), p. 172, señala que en la ideología popular ateniense tenía más fuerza la defensa del poder y la grandeza de la ciudad que las de democracia, libertad e igualdad.

14 Megabizo en Hdt. III 81, 2, menciona la supuesta incapacidad de comprensión de las masas; Cleón en Th. III 37, 3 señala la *amathía* (inexperiencia), de los hombres comunes, de los que dice estar menos dotados para criticar argumentos, pero lo ve como algo positivo porque por esa razón se atendrían de forma más fiel a la norma legal. Quizás quien más claramente ha hablado en la Atenas clásica de las limitaciones de los ciudadanos comunes es Pseudo-Jenofonte, cf. I 5, quien les atribuye *amathía* y *apaideusía* (falta de formación). Cf. J. S. Mill, *Consideraciones,* cap. 5.

político contemporáneo a las revoluciones modernas, el peligro de la tiranía de la mayoría.[15]

La *isegoría* de la que antes hablábamos no solo es un derecho reconocido a todos los ciudadanos sin diferencia de estatus ni de ingresos, sino que también se origina en el convencimiento de que un debate plural enriquece las conclusiones.[16] Por ejemplo, preguntado Protágoras acerca de la justificación de que a todos los ciudadanos se les permita hablar en la asambleas atenienses, este sofista habría respondido que todos los seres humanos, por el mero hecho de estar socializados, poseen la virtud política básica que se resume en el sentimiento de pudor *(aidós)* y la noción de justicia *(díke)* (*ap.* Pl. *Prot.* 322e-323a). Al margen de otras consideraciones que también aporta este pensador, como son el hecho de que unos adquieran solo la mínima virtud política y otras sobresalgan en ella, por su capacidad y empeño, o que el buen (el efectivo) orador (lo que supone que no todos los son) es capaz de persuadir a la multitud de tal manera que esta sustituye sus anteriores convicciones y transforma en sentido correcto su previa percepción de lo justo (*ap*. Pl. *Teet*. 167c), el ideal de *isegoría* era esgrimido contra los oradores hábiles *(deinoí)* e influyentes o en apoyo de la participación real y activa de todos en las asambleas. Lo que indica que la realidad estaba muy lejos de una participación igualitaria. Por ejemplo Cleón acusaba a los atenienses de asistir a los debates políticos con el mismo espíritu que se acude al teatro o a la *performance* de un sofista (Th. III 38, 7), y Esquines, a Demóstenes de obstruir el libre ejercicio de la palabra (Aischin. III 220). En suma, o son los propios ciudadanos los no interesados en tomarse en serio los debates políticos o es la *deinótes* de los *rhétores* la que intimida al hombre común, o bien ambas cosas.

Aristóteles en la *Política* apela a la convicción democrática de que las deliberaciones multitudinarias son beneficiosas, en el marco de la discusión sobre cómo tomar las mejores resoluciones. Expone el Estagirita que «algunos» sostienen que las decisiones son más acertadas si participan

---

15 A. Tocqueville, *La democracia* I, p. 357 y ss., J. Madison, *El Federalista* n.º 10 (en *Artículos federalistas y antifederalistas,* Madrid 2002), J. S. Mill, *Consideraciones*, cap. 7.

16 J. R. Wallach (1994) ve que la virtud política de los antiguos era concebida como cooperación entre la minoría preparada y el resto por lo que el mito era la participación de todos. La concepción liberal resume el ideal de la limitación del poder y la virtud de la democracia en el mito de la igualdad de oportunidades.

todos porque, sumadas las opiniones de los que son mejores y las de los que no lo son tanto, el resultado es superior a la opinión de uno o de unos pocos (1281ab). Esta denominada «teoría de la suma» debe de haberse originado en ambiente democrático como defensa del principio isegórico frente a la crítica oligárquica, pero la verdad es que no demuestra nada, pues sigue siendo posible que la propuesta surgida de un individuo sea superior que la alcanzada por muchos. Lo único cierto de esta imagen es que la implicación de un mayor número de personas en la deliberación y votación necesariamente incide en la asunción de responsabilidades, limita la arbitrariedad y, a la larga, revierte en la preparación de los ciudadanos.[17] Igual que Pericles (Th. II 40, 2) afirmaba en 430 que los ciudadanos trabajadores y comunes eran suficientemente expertos *(mè endeôs)* en política, Atenágoras (Th. VI 39, 1) sostuvo en Siracusa en 415 que la democracia podía ser inteligente *(xynetòn)* si los que aconsejaban eran los inteligentes *(xynetoús)* y decidía la mayoría que los había escuchado. Ambos políticos están defendiendo la capacidad básica que posee la mayoría de los ciudadanos de desarrollar una deliberación racional, y el segundo hace una mención explícita a lo que debe ser una elite democrática, seleccionada no por criterios sociales sino políticos, de esa manera la deliberación es guiada por los argumentos que exponen los mejores.

La visión de los oligarcas presente en el discurso de Megabizo (Hdt. III 81, 2), la respuesta a Teseo del heraldo tebano en las *Suplicantes* (409-417) de Eurípides, o el panfleto de Pseudo-Jenofonte (I 5-6), coinciden en aconsejar la conveniencia de excluir de las deliberaciones que versan sobre el bien común a aquellos que no saben, bien porque no han recibido educación o porque el tipo de vida que desarrollan es incompatible con dicha preparación. Lamentablemente esta crítica solo es un prejuicio clasista excluyente y no afronta la dificultad del asunto. Sócrates y luego Platón sí plantearon el problema del conocimiento, pero el segundo creyó poder postular un conocimiento exacto *(epistéme),* científico, de la justicia, recomendando por ello traspasar el poder político a unos improbables expertos. Aristóteles, mucho más realista que su maestro, diferenció entre el saber científico o filosófico y el político o prudencial (la *phrónesis*) y, aunque reconocía que no todos estaban capacitados para la dirección política,

17 Cf. J. Euben, J. P. Wallach y J. Ober (1994), pp. 4, 12-15.

consideraba que los ciudadanos virtuosos *(agathoí)*[18] sí tenían que participar en las tareas políticas aunque fuera a un nivel distinto e inferior que el *phrónimos*. Los liberales de los siglos XVIII y XIX apostaban por el sistema representativo asociado a la elección,[19] entre otras cosas, porque creían que así serían seleccionados para deliberar en el parlamento los mejores políticos, entendiendo por mejores los más honestos e inteligentes.[20] Seguramente estos coincidían mayormente con individuos de las clases altas, pero hay que ver en el criterio defendido un argumento de mayor calado moral que el esgrimido por los oligarcas griegos. En Atenas el recurso a la elección, pero sin hacer mención de la representación, aunque sí con el objetivo de mejorar la dirección política, solo fue defendido seriamente por Isócrates.[21]

Como he apuntado antes, la *isegoría* debe de haber sido una noción tempranamente asociada al final de la tiranía y del gobierno aristocrático, una reivindicación para que las voces tradicionalmente silenciadas salieran a la superficie. No obstante el ideal estuvo muy lejos de realizarse porque como es lógico ni todos los ciudadanos poseían la misma preparación y dotes naturales para hablar ante un público numeroso y heterogéneo ni tenían el mismo interés por hacerlo.[22] Así es que los más habituales, ambi-

---

18 Lo que excluye a los *bánausoi*. Cf. para el saber del ciudadano común y el del *phrónimos* en Aristóteles, L. Sancho Rocher (2006).

19 La idea de representación nace con el parlamentarismo inglés de la edad moderna, pero su vinculación con la elección es exigida por los revolucionarios de las colonias americanas que reivindicaban su derecho a estar, de hecho y no simbólicamente, representados en la Cámara de los Comunes británica. En Francia en 1789 el Abbé Sieyès fue el primero en defender una representación política profesional, pero no estaba claro si había de ser hereditaria o electiva. La Constitución de 1790 introdujo la elección de representantes por sufragio casi universal. En Estados Unidos se aplicaba la elección ya en la década de 1780. La Constitución de 1787-88 reconocía la heterogeneidad social y, en suma, los partidos, de tal manera que la representación era relativa no solo a territorios o electores, sino también a ideas o intereses. Hacia 1825 el sufragio era casi universal entre varones blancos. Cf. E. M. Wood (1994), pp. 67-68; G. S. Wood (1992), pp. 96-101; y B. Fontana (1992), pp. 116-118.

20 Cf. en *El Federalista* n.º 10 las reflexiones de J. Madison sobre los efectos de la elección-representación al «refinar las opiniones públicas» encauzándolas hacia el bien público, y seleccionar a los mejores, excluyendo a los indignos.

21 L. Sancho Rocher (2008).

22 Cf. G. Kateb (2003), p. 61, quien afirma que la tendencia normal del ciudadano es la de no participar, y que para cambiar esa actitud es necesaria una labor ingente de educación cívica en derechos.

ciosos y preparados, a los que se denominó demagogos, *rhétores* o políticos, se convirtieron en los hombres más influyentes de Atenas. La diferencia que los separa de nuestra concepción del político profesional radica en la idea de elección que va asociada a la duración y delimitación de sus funciones. En Atenas su papel es imprescindible porque son los que activan la asamblea, le transmiten información, canalizan la reflexión y crean opinión entre la ciudadanía, normalmente espectadora y pasiva. Pero también son la fuente de muchos de los males de la demagogia, ya que su intervención y su necesidad de ganar rápidamente el apoyo popular contribuyen con frecuencia a borrar las diferencias entre intereses y opiniones.[23] El sistema democrático ateniense adolecía de la falta de lo que puede llamarse un ejecutivo fuerte y, por tanto, de una dirección política firme y estable. Cada resolución requería un apoyo mayoritario de la asamblea y tal urgencia conducía al recurso a la adulación y a la mentira[24] a la explotación excesiva del *páthos* de los intereses que inhibe la reflexión racional sobre las opiniones formuladas. El político, se lamenta Diodoto en Tucídides (III 43, 2), no era capaz de hacerse escuchar si no recurría a ese tipo de estratagemas (cf. Andok. II 33). Probablemente la imagen popular de los políticos no era demasiado positiva a tenor de la habitual desconfianza ante el despliegue de las habilidades retóricas. Cuando los oradores recalcan estar hablando con total franqueza *(parresía)* pretenden con ello apartar de sí la sospecha de estar movidos por el interés personal y, por tanto, estar prescindiendo de la adulación, decir las cosas tal como las piensan y, en definitiva, asumir los riesgos de aconsejar lo que aparentemente es poco atractivo pero reporta el

---

23 La diferencia entre los conceptos de interés y opinión que aparece aquí y en otras partes del texto es deudora del razonamiento de H. Arendt, *Sobre la Revolución,* pp. 312-5, 372. La opinión pública, con su faz de unánime, es trampolín del hombre fuerte que es quien dice representarla; las opiniones son contrastadas y purificadas en el debate, pero pertenecen siempre a los individuos los cuales en el terreno político llegan a arreglos. Los intereses son siempre de grupo y múltiples, y pueden estar representados en una facción o líder.

24 Las palabras (Th. VII 14, 4) y las reflexiones (48, 3-4) de Nicias en Siracusa reflejan la conciencia de indefensión del, en este caso, jefe militar, frente a la reacción de la multitud. Nicias manifiesta en el primer texto optar por decir la verdad, a pesar de todo; y en el segundo preferir morir ante el enemigo siracusano que a consecuencia de una acusación infamante e injusta hecha por sus compatriotas. Cf. J. Hesk (2000), pp. 163 y ss. y 203, sobre la relación de persuasión y mentira y su vinculación con la democracia. Demóstenes, XVIII 235-236, compara las ventajas para la dirección militar de un ejecutivo único y estable sobre la imprevisible asamblea democrática. Cf. también *El Federalista* n.º 63 (J. Madison).

bien para la ciudad.[25] Atenágoras, al que hemos citado anteriormente, exponía un ideal democrático en el que los políticos son inteligentes pero nada dice de la honradez como si esta no fuera objeto de polémica. Por el contrario, tanto el sistema democrático como la mayoría de los ciudadanos parecen haber estado más preocupados del gran riesgo de corrupción de los políticos que de su preparación y dotes intelectuales.[26]

La imagen ideal y abstracta que pretenden dar algunos textos contradice la percepción que del comportamiento de las masas en las asambleas tienen los contemporáneos. La cuestión clave es si una asamblea multitudinaria y primaria es capaz de una reflexión racional y, por tanto, de alcanzar decisiones guiadas por el verdadero interés común. Tucídides[27] es muy crítico con las reacciones multitudinarias, Demóstenes exige mayor responsabilidad a los ciudadanos, Isócrates se queja de que la multitud confíe en personas a las que nadie encargaría la gestión de su *oîkos* (VIII 52; XV 316). El texto más comentado de toda la antigüedad en este sentido es la descripción que hace Jenofonte del juicio a los generales que habían participado en la batalla de Arginusas en 406 a. C. y, sobre todo, la afirmación de la multitud de su derecho a «hacer lo que quisiera» (*Hell*. I 7, 12) ante la intención declarada de Euriptolemo de elevar una *graphé paranómon* contra Calixeno. Lo ocurrido en el juicio de los generales se puede discutir tanto desde el punto de vista de la facilidad para manipular los sentimientos de los ciudadanos[28] como desde el que tiene que ver con la ley[29] ya que, al parecer, con la proclamación del derecho supremo a que el pueblo haga lo que quiera estaría ligada una concepción de la democracia que supedita el cumplimiento de la ley a la

25 Cf. el texto antes citado de Th. VII 14, 4, y S. Monoson (1994), pp. 176-184.

26 Un contraejemplo es Diodoto en Th III 42, 1, que en su polémica con Cleón señala como los peores males para la deliberación, la falta de preparación *(apaideusías)* y la cortedad mental *(brachýtetos gnómes)* junto a la estupidez y la corrupción.

27 Cf. V. Hunter (1988) afirma que las descripciones que hace Tucídides de la asamblea la personifican como órgano carente de responsabilidad y falto de racionalidad.

28 Un reciente e interesante estudio de A. Giovannini (2002) demuestra la responsabilidad de la Bulé en la manipulación de la Asamblea. Afirma este estudioso (p. 24) que la mayoría estaba a favor del perdón. No obstante lo significativo sigue siendo el argumento empleado para no cumplir el decreto de Cannono.

29 El derecho a juicio y defensa individuales (*Hell*. I 7, 4-6; 9-10) les fue negado por un *proboúleuma* que asumió la asamblea. Pero el decreto de Cannono (I 7, 34) a pesar de su dureza prescribía el derecho a la defensa individual.

voluntad de mayorías coyunturales, fácilmente obtenibles y muy inestables. Aunque probablemente el caso del juicio de 406 no es paradigmático de las asambleas habituales, tenemos otra descripción detallada de un caso, semejante por las emociones que desencadenó, en el libro III de Tucídides con relación al juicio de los mitileneos. Los dos oradores que intervienen en la descripción del historiador ateniense se quejan desde ópticas contrapuestas de cómo toman las decisiones los atenienses. Y, en las dos circunstancias, en 427 y en 406, lo que caracteriza a los relatos históricos es la volubilidad de las decisiones multitudinarias. Hay alguna verdad en lo que sostiene Cleón sobre la inestabilidad de la opinión popular, y también en lo que afirma Diodoto, acerca de la necesidad de dedicar mayor reflexión a asuntos de tanto interés. Pero el caso es que la asamblea solo puede ser frenada por la intervención de un ciudadano privado *(ho bouloménos)* que decida denunciar una ilegalidad ya que no existen controles horizontales que institucionalicen mecanismos de veto entre las instituciones.

El funcionamiento democrático incluía procedimientos para perseguir y castigar la mentira (D. XX 100; *Ath. Pol.* 43, 5) y para sancionar a los responsables de los fracasos sufridos por la ciudad,[30] mientras, sobre todo en el siglo V, apenas preveía modos de evitar el peligro de la movilización coyuntural de las mayorías. Solo la preparación de las asambleas por la Bulé y la consiguiente publicación de la agenda del día, que impedía introducir asuntos no contemplados en ella, puede considerarse una versión de los controles horizontales modernos; por el contrario, la denuncia por ilegalidad que cualquier ciudadano podía plantear y que parece el freno mayor puesto a la tiranía de la mayoría es en realidad una forma de control vertical que depende enteramente de la disposición de un individuo privado. Y ciertamente ambos recursos demuestran sagacidad práctica por parte de los atenienses hasta tal punto que, con respecto a la norma que obliga a actuar conjuntamente a Consejo y Asamblea,

30 Dado el sistema jurisdiccional ateniense en el que el acusador elegía procedimiento y, en consecuencia, delito, las posibilidades eran numerosas: la *eisangelía* incluía alta traición e intento de derrocar el régimen; en el momento de las *euthýnai* (rendición de cuentas) se podía introducir una acusación de apropiación de fondos; los oradores solían ser inculpados a través de la *probolê* y de la *graphé paranómon,* etcétera. Sobre la dureza con la que el *dêmos* trata a sus dirigentes, cf. R. A. Knox (1985).

se ha llegado a hablar de separación de poderes,[31] y de un principio de defensa constitucional, con respecto al concepto de ilegalidad. Lo que diferencia la posición antigua de las modernas es que faltan dispositivos institucionales cruzados[32] enfocados directamente a frenar lo que los liberales modernos más temían: el aplastante poder de mayorías irreflexivas y volubles. La percepción del problema por Tucídides se asemeja mucho a la formulada por los teóricos liberales y los Padres de la Constitución americana. El historiador ateniense con su concepto de naturaleza humana en la que triunfan los intereses a corto plazo y a la que mueven más las emociones que el cálculo racional, se adelantó en siglos a James Madison y Alexander Hamilton. Los liberales tuvieron como objetivo limitar el poder y, en consecuencia, limitar también el poder democrático. El ejemplo más conspicuo de ello es el sistema de *checks-and-balances* de la Constitución americana ideado explícitamente por sus creadores y defensores para evitar el riesgo de la formación de mayorías que pudieran cambiar radicalmente la forma de gobierno o tomar medidas en contra de los propietarios.[33]

Los demócratas atenienses no veían ningún mal en el gobierno de la mayoría. Como decía Heródoto por boca del defensor de la democracia, Ótanes, «en la mayoría está todo» (III 80, 6). La mayoría, idealmente, no era vista sino como el conjunto de la polis que integraba elementos heterogéneos: ricos, pobres, y clases medias moderadas, ancianos y jóvenes, inteligentes y mediocres, etcétera. La deliberación compartida por todos, es decir, igualitaria, sería *per se* productora de justicia y, además, capaz de instruir a la ciudadanía y, por tanto, de mejorar al individuo, haciéndolo más racional y responsable. Aunque la evidencia de la experiencia no se correspondía con aquellas expectativas, la confianza implícita en la bondad del ser humano obstaculizó la introducción de reglas conducentes a evitar la completa desvirtuación de los ideales democráticos a causa de la

31 M. H. Hansen (1981) habla de separación de poderes porque la iniciativa y la decisión corresponden a órganos distintos tanto en la deliberación como en la justicia.

32 Lo que no existe en el mundo ateniense es un poder jurisdiccional profesional e independiente, ni jueces ni fiscales que actúen de oficio y pongan en marcha los controles de legalidad de funcionamiento del sistema deliberativo.

33 Cf. *El Federalista,* n.º 10 (J. Madison) sobre el tema de la dictadura de la mayoría, n.º 9 (A. Hamilton) y 51 (J. Madison) sobre el sistema de frenos y contrapesos.

manipulación de las multitudes.[34] Aristóteles en su análisis de la democracia y en contra del ideal democrático, insiste en que este sistema era aquel en el que tenía el poder la mayoría de los pobres. La solución propuesta por este filósofo contra ese dominio de clase es lo que se llamaba la igualdad geométrica o proporcional (*Pol.* 1318a 10 y ss.), lo que los modernos llamaron voto plural y que es un mecanismo para evitar el predominio de las masas dando mayor peso numérico al voto de calidad de los ricos. El punto de partida sociológico del análisis aristotélico es muy del gusto de los intérpretes marxistas porque concibe la ciudad dividida en las dos clases básicas de explotadores y explotados. Probablemente la realidad era más compleja: algunos estudiosos modernos,[35] por ejemplo, creen que los propietarios agrarios, ricos y pobres, compartían muchos más intereses que la gente dedicada a los negocios. Y sin ir más lejos, Pseudo-Jenofonte (II 19) es el primero en levantar la voz contra la traición de los ricos que apoyan la democracia. Antes que Aristóteles ya Trasímaco (ap. Pl. *Rep*. I 338c; 338e-339a) se lamentaba de que la justicia no existiera sino como plasmación de los intereses de una parte en las leyes: del *dêmos* (entiéndase las clases populares) si el gobierno era democrático; de los pocos (ricos), si era oligárquico; de uno, si era una monarquía.

No se concebía la alternancia de poder porque el poder debía pertenecer por axioma a la ciudad en su conjunto. El recuento de votos no solía ser exigido.[36] Se producía en los tribunales pero en muy pocas decisiones asamblearias en las que el procedimiento regular era la *cheirotonía,* voto a mano alzada, y no la *psephophoría* o voto secreto. Tucídides (III 49, 1) dice que el resultado del debate sobre los mitileneos fue muy ajustado aunque salió aprobada la propuesta de Diodoto. En esta ocasión la fuente comenta el hecho debido al escaso margen que salvó a los de Mitilene de la destrucción total por decisión del *dêmos* de Atenas, pero tampoco hubo recuento. Una vez alcanzada una decisión los argumentos de los que se

34 Sobre los problemas de funcionamiento de una democracia deliberativa cf. G. M. Mara (2001) quien insiste en la necesidad de testar la virtud cívica y D. Ambaglio (2005) que piensa más bien en la necesidad de reglas que controlen la corrección del ejercicio del poder.

35 Cf. S. Todd (1990), que considera, al menos, tres grupos: *farmers* (en el que incluye a *peasants*), los muy ricos y el de artesanos-y-tenderos.

36 A pesar de que el procedimiento era conocido desde antiguo, aplicándose desde el siglo VII quizás en consejos y tribunales, cf. J. A. O. Larsen (1949) y F. Ruzé (1984).

habían opuesto eran absolutamente ignorados. El principio moderno de mayoría que supone reconocer la existencia de la minoría con la que se está obligada a compromisos[37] tiene la virtud de hacer aceptable el ejercicio temporal del poder por quien lo alcanza en un momento dado, en la expectativa de que existe la posibilidad real de alternancia. En lugar del principio de mayoría, los atenienses aspiraban a la unanimidad[38] como especificaba la redacción de los decretos y las leyes: «pareció bien al consejo y al pueblo…», en la que nunca hay mención al número de votos favorables, ni de los contrarios o las abstenciones.

Recapitulando algunos de los argumentos anteriores, una descripción de la democracia ateniense que tenga presentes las exigencias democráticas modernas o contemporáneas pone de relieve la ausencia práctica de ejecutivo estable, la carencia de poder judicial independiente, la imperiosa necesidad de lograr el apoyo de la multitud reunida en asamblea primaria para mover el aparato del Estado, el requisito de la iniciativa privada en la marcha de la legislación y la justicia junto al recelo y vigilancia de esa iniciativa; y efectos derivados como son el gran poder de los demagogos y la tendencia a, o riesgo de, confundir las leyes con la voluntad de la comunidad. Es ahora el momento de preguntarnos si la capacidad de la democracia para la autogestión era tan decepcionante o, como afirman los textos más laudatorios, la democracia era ordenada, justa, y producía además autarquía y poder. La realidad de la historia de una democracia que estuvo vigente dos centurias a pesar del escaso desarrollo económico y técnico de la época obliga a indagar sobre los motivos y ello nos lleva a planteamientos frecuentes en la historiografía actual como son el peso de la ideología democrática, la inexistencia práctica de alternativas políticas y la eventual formulación de una noción de contrato social equivalente en sus efectos a la idea moderna de constitución, que significaría una actitud reverencial hacia las leyes.

---

37 Cf. H. Kelsen (2006), pp. 52, 80, 139-165, que deriva el principio de mayoría de la idea de maximizar la libertad de los ciudadanos, y sostiene que el ideal del interés común es pura metafísica; y G. Sartori (1997), p. 131, que argumenta que la regla mayoritaria eleva al poder a una minoría con el objetivo de que no tenga todo el poder. Para el caso ateniense, cf F. Ruzé (1984) y D. Musti (1995), pp. 84-91, en relación con las tendencias unanimistas de la democracia antigua.

38 Unanimidad a la que habría que llegar por consenso, tras la deliberación. Sin embargo, C. Farrar (2007), p. 181, cree que los ateniense basan su democracia en la ley de la mayoría y no en el consenso, ya que las decisiones podían ser recusadas.

Con respecto a la ideología dominante, si nos atenemos a los estudios tan influyentes de Josiah Ober, un pacto tácito entre la elite y la masa se basaría en la aceptación sin discusión de ciertas «verdades democráticas» entre las que me interesa destacar, por todo lo expuesto anteriormente, la de la sabiduría innata de los atenienses. En este juego del ejercicio del poder, en el que unos pocos hacen uso de la palabra y la mayoría controla estrictamente lo que se dice en las asambleas y tribunales, se supone que ambas partes saldrían ganando, Pero si la «verdad» democrática acerca de la sabiduría del *dêmos* no tuviera fundamento habría que pensar que los políticos explotaban la buena voluntad de la mayoría para llevar el agua a sus molinos. Efectivamente la retórica del siglo IV está repleta de lugares comunes sobre la actitud favorable al *dêmos* de los miembros de la elite, sobre la igualdad de derechos de todos los ciudadanos y sobre la necesidad de respetar la ley concreta para que sobreviva la democracia, de idéntico modo que actualmente se está contra el cambio climático, a favor de la tolerancia, la diversidad y el diálogo, y se dice fomentar la igualdad de oportunidades, mientras que las políticas concretas que se implementan tengan frecuentemente poco que ver con el fondo y más con la forma de la *correctness* del discurso democrático y progresista. ¿Era real el poder del *dêmos* y era franca su aceptación por parte de los líderes? Lo que es indiscutible es la necesidad de contar con la aprobación popular para llevar a cabo una política, para cambiar una ley, o para salir librado de una acusación judicial. Lo real es el control vertical del *dêmos* sobre los políticos. Y, probablemente, como quiere la teoría clásica democrática,[39] también es cierto que una mayor implicación política aumentaba la educación política de los ciudadanos.

Quizás la estabilidad del sistema de gobierno popular se explique, también, por la ausencia de alternativas reales. Las dos veces que la minoría no democrática quiso cambiar el régimen recurrió a formas extremas de violencia y terror de tal modo que incluso pensadores no sospechosos de ser favorables al gobierno popular consideraron que la oligarquía era peor y más sanguinaria. Las elucubraciones platónicas se alejan tanto de lo realizable que no sirvieron como alternativa. La única alternativa real era la mejora interna del sistema y quizás eso fue lo que muy lentamente se produjo en Atenas, especialmente, con las reformas de la segunda mitad del siglo IV.

---

39 J. S. Mill, *Consideraciones,* p. 58.

Finalmente, la idea de contrato social tal como se entiende desde Hobbes y Locke, como un pacto objetivo o supuesto entre individuos que fundan una sociedad para aceptar el poder de uno o para intercambiar una confianza mutua, no existe en la antigüedad. Algunos pensadores clásicos utilizan la idea o el término de compacto *(synthéke)*[40] en referencia a la noción de ley contractual, o en relación con la explicación del origen de la sociedad: el paso del estadio pre-político al político. Lo que está detrás de las formulaciones que se hicieron desde la sofística es, sobre todo, la noción secular o humana de la ley, y el papel fundacional de esta en las sociedades humanas. Lo que falta es la idea de un pacto histórico en torno a leyes fundamentales y específicas de un sistema político, con el valor de constitución de la soberanía nacional o del estado. Solo Sócrates en el *Critón* afirma sentirse obligado a no huir debido a las obligaciones contraídas con la comunidad y sus leyes.[41] Pero quizás acusaciones como la de Licurgo contra Leócrates partan de una concepción parecida a la que formula Sócrates y que, aunque vagamente, era asumida por el credo democrático. Los atenienses después de los once meses de tiranía de los Treinta sellaron un pacto de hecho que respetaron en líneas generales y ese pacto condujo a reinstaurar la democracia y a fijar sus leyes. El miedo a la *stásis* y ese compromiso también dan cuenta de la llamativa estabilidad y efectividad del gobierno democrático. Aunque las leyes surgían de debates en el Pnyx, regularmente eran adjudicadas al «legislador», personaje mítico anónimo y ser superior que asegura la coherencia del sistema legal ateniense. Los individuos del tipo de Alcibíades o Calicles, que manifestaban a finales del siglo V su conciencia de ser superiores y de no querer someterse a las limi-

---

40 En Antifonte (B44a I l 25) hay que reconstruir *[xunth]éta* o *[epíth]eta* (más probable) como alusión a las leyes que es necesario respetar ante testigos. Es Aristóteles en *Pol* 1280b 10-12, quien denomina *synthéke* a las leyes de las que Licofronte afirmaba que eran «una garantía de unos frente a otros». Es Sócrates en *Critón* quien emplea la palabra *synthéke* para referirse a su compromiso con Atenas y esta es la versión más parecida a la idea de contrato social; Glaucón en la *República* 358c también califica a las leyes de pactos entre los hombres, un *méson* incapaz de realizar la justicia. Cf. A. J. Voelke (1983) y C. Kahn (1981). J. Ober (1996b) analiza la concepción aristotélica de *koinonía* y la compara con la sociedad ateniense del siglo IV y la concepción rawlsiana de pacto.

41 Es interesante la interpretación que hace J. Ober (2000) de la concepción socrática de las leyes de Atenas en el *Critón* como las leyes ancestrales y democráticas, lo que habría justificado tanto su desobediencia a la decisión asamblearia de 406 como la de la orden de los Treinta de detener a León de Salamina.

taciones de las leyes que los débiles imponían, desaparecen o dejan de manifestarse en el siglo IV.

Seguramente la aceptación mayoritaria de la democracia en el siglo IV tiene que ver con una combinación de los tres factores mencionados lo que, en suma, significa un mayor escepticismo en las expectativas respectivas que los poderosos y las clases populares ponían en la política.

2. Combatir la democracia con argumentos

La democracia se fue implantando paulatinamente sin apenas reacciones violentas en contra de la progresiva penetración de los principios igualitarios en los diferentes ámbitos de la vida política. Es a mediados del siglo V cuando la situación debió de empezar a resultar insufrible a algunos de los oponentes y parecer irreversible a otros. Entonces por vez primera ciertos grupúsculos de activistas intentaron cambiar la correlación de fuerzas prometiendo al ejército lacedemonio la apertura de las puertas de la ciudad. En la década de los años 40, sería Tucídides, el hijo de Melesias y yerno de Cimón, quien primero consiguiera organizar a una cierta oposición contra Pericles (Plu. *Per.* 11, 2-3), su entorno y los valores que representaban. Una vez iniciada la guerra del Peloponeso, un anónimo oligarca expresa su incomodidad y sus escasas esperanzas de poder introducir un giro radical a la realidad que él describe como dominio de los peores. Su crítica, la más temprana que conservamos por extenso y escrita, se centra en que gobernando el *dêmos* (los pobres) gobierna la peor y no la mejor parte, y además lo hace en su beneficio económico.[42] Este autor no persigue mayor justicia con el gobierno de los *áristoi* quienes, de tener el poder, harían esclavos a muchos libres (les privarían de las libertades públicas) y les impondrían los castigos sin necesidad de las leyes populares. Según su análisis, existe una especie de internacional democrática, porque en todas partes el *dêmos* de Atenas, que es la ciudad hegemónica, apoya a los de su clase.

Admitiendo que el discurso fúnebre de Pericles fuera escrito por el gran líder demócrata o que, al menos, Tucídides, quien seguramente lo

42 J. Ober (1998) cree que tanto Pseudo-Jenofonte como Tucídides, Platón o Aristóteles advierten este mismo problema.

conocía, haya trascrito las ideas de aquel, parece evidente que contemporáneamente la significación de *dêmos* para un defensor y para un opositor de la democracia es algo muy distinto. *Dêmos* engloba para el Alcmeónida a la comunidad de los libres en su conjunto, para el Oligarca, solo al populacho. Pericles sostiene en este discurso tres cosas que son claros pronunciamientos frente a postulados antidemocráticos: que «su nombre es democracia porque se gobierna en beneficio de la mayoría» (II 37, 1), lo que ha de entenderse como totalidad; que en Atenas todos son capaces de debatir de cualquier cuestión política (40, 2), una afirmación relativa a aquellos a los que no se suele reconocer esa capacidad; y que lo que caracteriza a los atenienses es, justamente, primero hablar y luego actuar (3), lo cual es indicio de racionalidad, idea novedosa ya que la racionalidad no se supone a las masas de hombres comunes. El discurso democrático no suele entrar en la discusión del tema del conocimiento que tanto obsesionó a Sócrates y a Platón. Cualquier demócrata, y Pericles también, da por sentado que la información que se obtiene en las asambleas o en los tribunales permite formarse una opinión adecuada para tomar decisiones justas, convenientes y prudentes; y que la inmensa mayoría de los seres humanos puede hacerlo. Los críticos antiguos de la democracia atacan ese supuesto desde dos ópticas cualitativamente diferentes. Cuando sostienen que los individuos sin preparación son malos políticos y que las masas se comportan habitualmente de manera irracional se trata de aseveraciones hechas por los partidarios de recortar los derechos políticos de las multitudes a las que consideran incapaces «por naturaleza». Los liberales de los siglos XVIII y XIX compartían la concepción negativa del comportamiento de las masas iletradas[43] y no por ello consideraban menos justo el gobier-

43 Quizás solo T. Paine, *El sentido común*, p. 43, entre los liberales del XVIII tenía una concepción muy optimista del individuo y del género humano. Por lo demás, los Padres de la Constitución Americana profesaban una idea más pesimista sobre la humanidad que la que se colige de las palabras de Pericles. Sin embargo, defendían la democracia porque consideraban justo que todos participaran de alguna manera en las decisiones políticas y porque mejoraba a la larga la calidad y virtud de los ciudadanos. En *El Federalista,* n.º 6, n.º 15 (A. Hamilton) y n.º 10 (J. Madison) se pueden leer apreciaciones muy severas sobre la naturaleza humana y reflexiones acerca de la necesidad de evitar que las asambleas sean guiadas por intereses facciosos o la sinrazón. También J. S. Mill, *Consideraciones*, pp. 142-146, argumenta sobre los varios significados de «interés», no siempre coincidente con lo que parece convenir a corto plazo. Mill desconfía de que el individuo se ponga espontáneamente al servicio del verdadero interés que sería el coincidente con el bien común.

no popular suavizado por la representación. El segundo tipo de ataque, señalar la natural tendencia a decidir en función de intereses privados, es una evidencia observable para cualquiera al margen de mantener o no una posición favorable al gobierno popular. De hecho las constituciones modernas crean leyes e instituciones para evitar que el bien común desaparezca ante los intereses de las facciones. Los demócratas antiguos creían que se contenía mejor a las facciones con deliberaciones multitudinarias y exhortando a respetar el *nómos* cuya soberanía dependía de tribunales populares, mientras los modernos han preferido mecanismos institucionales que frenen esa natural y humana tendencia.

Tras un siglo de democracia en Atenas los opositores ya no podían limitarse a manifestar desprecio hacia los conciudadanos de clases populares. Se veían obligados a hacer un análisis más circunstanciado de los males de la democracia. La actividad de Sócrates fue en ese sentido novedosa: de manera individualizada iba mostrando a los atenienses que no poseían criterios firmes acerca de nociones morales básicas que creían dominar. Desde esa demostración no parece difícil dar el salto hacia la duda genérica acerca de cómo podían esos individuos gobernar la ciudad y guiarla con justicia.[44] El planteamiento de Sócrates era moralmente mucho más elevado que el del Viejo Oligarca. Ni Sócrates ni Platón justifican, por ejemplo, la represión ejercida por los Treinta contra el *dêmos* y sus dirigentes en Atenas. Lo que están empeñados en buscar es la Justicia con mayúsculas. No sabemos si Sócrates pergeñó algún sistema alternativo a la democracia, en todo caso su discípulo Platón anduvo toda la vida empeñado en que el

---

Cf. p. 148, para una visión realista de la sociedad. Los Padres de la Constitución Americana crearon el sistema de «frenos y contrapesos» para evitar, especialmente, que la asamblea de representantes tuviera un poder despótico (cf. A. Hamilton, *El Federalista,* n.º 9). J. Madison (ib., n.º 62) veía en el senado una institución capaz de frenar los impulsos de las mayorías irracionales, interesadas y manipulables. El senado había de ser además el crisol de la «sabiduría» y reunir a la gente más preparada.

44 En el *Gorgias,* concretamente, plantea el problema de si es posible tomar decisiones realmente de forma democrática, dada la fuerza de la retórica para manipular y la existencia de líderes como Calicles. Incluso duda Sócrates de que Temístocles, Cimón y, sobre todo, Pericles hayan aportado beneficios a la ciudad. J. P. Euben (1994 y 1996) sitúa a Sócrates como un crítico, pero no un enemigo, de la democracia, alguien convencido de que no es posible la democracia sin análisis, reflexión y auténtica deliberación. A. Nehamas (1999), p. 65, sostiene que Sócrates no pretende enseñar ya que no posee conocimiento cierto de nada, pero sí inculcar la duda.

verdadero gobierno habría de corresponder por derecho a los sabios, entendiendo por saber una cosa muy precisa: el conocimiento de las Formas eternas solo adquirible tras ardua formación dialéctica. Eso dejaría el poder en manos de una minoría, pero al menos de una minoría de hombres justos y sabios, que defenderían la justicia y el bien común.

Los demócratas se ocuparon poco de la formación técnica de los ciudadanos[45] y, por ende, de sus saberes. Por un lado solo recibían formación elevada los que podían pagársela y por otro la educación cívica necesaria para la convivencia política en una *politeía* que exigía de ellos una intensa participación, se suponía que era asimilada por ósmosis.[46] La oración fúnebre periclea sostiene que sin necesidad de recurrir a una rigidez y dureza como la de la *agogé* espartiata, la constitución democrática generaba ciudadanos magnánimos, virtuosos, valientes y preparados para la deliberación.[47] La idea de que asumir responsabilidades cívicas mejora al individuo, y hace al ciudadano, es compartida también por los teóricos republicanos y liberales modernos. Los atenienses, como los últimos, admitían que el liderazgo tuviera que ir a parar a manos de los más preparados, ambiciosos y ricos, pero en Atenas sin recurrir a elecciones y sin trasvasarles responsabilidades permanentes, sino ejerciendo sobre ellos un control muy severo. La sola participación en asambleas y jurados definía la esencia de la ciudadanía (Ar. *Pol.* 1275a 22-23) y constituía su *paideía*. Fue preciso llegar a mediados de la década de los 30 en el siglo IV para que la polis tomara alguna iniciativa en la formación moral, cívica y militar de

---

45 J. Ober (2001), pp. 189-191, afirma que la ciudad democrática no ofrecía una concepción unitaria del bien ni encargaba a una única institución la educación de los jóvenes, pero asumía que el código ético propio del sistema emanaba de los valores de libertad, igualdad y seguridad que el discurso público repetía sin cesar. Sin embargo, esta interpretación deja abierta la duda de si la democracia da preeminencia a la decisión correcta y si la verdad ha de condicionar a la política: cf. el interesante libro de J. P. Euben (1997).

46 Cf. J. Bordes (1982), pp. 369, 378-379. P. A. Rahe (1997) argumenta sobre la visión tradicional griega que atribuye a la *politeía* un papel determinante en la formación del carácter y virtudes de los ciudadanos. C. Lord (1996), compara la visión antigua de la educación con la que propone Aristóteles en los libros VII y VIII de la *Política* y en la *Ética a Nicómaco*, y señala que en ambos casos lo más importante es la formación moral del carácter, a la cual debe acceder el ciudadano común y, con mayor dedicación, el *phrónimos*. Los demócratas estaban convencidos de que el ciudadano común asimilaba los conocimientos morales y políticos: cf. Pl. *Apol.* 25a 9*; Men.* 92e; y en general Protágoras.

47 Cf. E. Greenstein Millender (2002), P. Liddel (2007), p. 17.

todos los ciudadanos a través de la *ephebeía (infra).* No obstante esta «escolarización» nada tenía que ver con las exigencias de preparación técnica que predican los filósofos del siglo IV o los teóricos modernos, sino más bien con la formación de la virtud y espíritu cívicos. Quizás la razón que movió a Licurgo tras la derrota de Queronea a reforzar la *ephebeía*[48] fuera la conciencia de fomentar el patriotismo democrático de cara al previsible choque militar con Macedonia.

Así pues, la percepción polarizada de la sociedad ateniense parece haberse hecho común en las últimas décadas del siglo V en las que, como dice Tucídides, coincidió la existencia de un conflicto bélico general que enfrentaba a dos grandes potencias con la división *(stásis)* interna de las ciudades en partidarios del *dêmos* y de la oligarquía (III 82, 1). Esta polarización es una realidad que coincide con la queja oligárquica de que la democracia era de hecho el gobierno de una parte y, por tanto, tan injusto como la oligarquía y peor en sus resultados, debido a que el *dêmos* es aquella parte de la sociedad que carece de formación.

Así lo ven Megabizo (Hdt. III 81), Pseudo-Jenofonte, Trasímaco (Pl. *Rep*. I), Platón (*Pol.* 291de-292a; *Rep.* VIII 557a), y Aristóteles y quizás muchos otros. En todos los casos mencionados la definición de la democracia como gobierno de la mayoría constituye el reverso exacto de la oligarquía como gobierno de los ricos. Se trata de una concepción de la democracia que no ve en este sistema más valores morales que en la antitética oligarquía, y que no le reconoce ninguna de las virtudes idealmente ligadas al sistema sino, por el contrario, la ve como fuente de la destrucción de cualquier orden moral. Incluso si se admite la posibilidad de que la mayoría gobierne según leyes como es el caso de Trasímaco, del Platón del *Político* o de alguna forma de democracia que describe Aristóteles en la *Política,* el régimen democrático sería incapaz de mejorar a sus ciudadanos porque sus leyes reflejarían el poder de una parte sobre la otra y, en suma, la existencia de dos ciudades. Ya he comentado que el oligarca autor de la *Constitución de Atenas* anónima de fines del siglo V lo que pretende argumentar es que la codicia del *dêmos* le anima a ejer-

48 La institución tiene raíces primitivas y la democracia la había organizado probablemente ya antes de Licurgo, aunque con este político se incluyeran aspectos no meramente militares de la formación moral del ciudadano; cf. C. Pélékidis (1962), pp. 33 y ss.

cer el poder sobre la parte mejor de la sociedad, compuesta por *chrestoí* y *georgoí*. En el caso de la caracterización de la democracia en la *República* platónica el rasgo imperante es esa incapacidad para criar ciudadanos virtuosos por carecer este régimen de normas claras de comportamiento. El término dominante en la descripción platónica es el de *exousía,* traducible por permisividad o licencia (557e), y el hombre democrático es el que se entrega a todos los placeres y deseos (559e), carente de disciplina por no haber sido educado en su juventud en la obediencia y en los *lógoi aletheís* (560b-561a), desprecia el pudor *(aidós),* la templanza *(sophrosýne)* y la moderación *(metriótes),* es desenfrenado e insolente, valora solo su libertad y es el prototipo de hombre igualitario (561e). En la descripción casi caricaturesca del hombre democrático de la *República* a la libertad[49] e igualdad de los demócratas no se asocia ninguna de las virtudes tradicionales de la *metriótes* sino solo vicios observables históricamente en individuos que no se ven obligados a someterse a las leyes democráticas.

Una de las intenciones de Platón es desmentir el *tópos* democrático según el cual el amor a la ciudad y su *politeía,* el patriotismo democrático, hace a los ciudadanos de Atenas valientes, generosos y circunspectos. Pero, si cabe, es más aguda la visión platónica de la tendencia de la democracia hacia la tiranía por la vía de la demagogia. La explicación platónica del origen de la tiranía en el propio funcionamiento democrático contrasta con el hecho de que sea el tirano la bestia parda de la democracia. No carece, sin embargo, de perspicacia la descripción de *República,* puesto que un sistema en el que la opinión de la mayoría es capaz de encumbrar a los individuos por encima de la media es el más propicio para que surja el despotismo. Es en este pasaje donde queda claro que la caracterización del hombre democrático resumida antes ha sido pergeñada teniendo por modelo a los dirigentes de la democracia. Un exceso de libertad que no tolera la jerarquía ni la disciplina conduce a la tiranía (563e). Porque en la democracia inexorablemente los «zánganos» viven a costa de los hombres ricos y trabajadores, gracias al apoyo de la mayoría de los ignorantes, sobre los cuales se elevan para hacerse con el poder. Dichos zánganos, que no son

49 A. W. Gomme (1962), pp. 142-144, reconoce en esta descripción una parodia que, según él, no se corresponde con los hechos.

otros que los demagogos y sicofantas, acusan a los ricos de oligarcas y, como consecuencia, el populacho prefiere entregar el poder del que es titular a un hombre de esos, al cual pone al frente de sus asuntos (565ad). En resumidas cuentas, Platón no cree que la democracia sea buena ni siquiera para la multitud, la cual, debido a su desconocimiento de todo, es solo la plataforma para el tirano. Por supuesto tampoco la considera buena para la totalidad de la polis.

Alcibíades es el exponente histórico más destacable de esa tipología de demagogo. Perteneció a una generación, la de los que llegaron a la treintena en torno al año 420, formada en las habilidades de la nueva ciencia retórica, consciente de la superioridad que eso le daba sobre el *dêmos* y dispuesta a valerse de sus dotes y preeminencia para conducir y auparse en la opinión pública. Calicles en el *Gorgias* platónico, su homólogo en la realidad o en la ficción, nos permite aproximarnos a la justificación del comportamiento del primero. Calicles acepta, como sostiene Sócrates, amar al *dêmos* de Atenas y a Demos hijo de Pirilampes, igual que Sócrates ama la filosofía y a Alcibíades (481d) y, por eso, deduce Sócrates, en las asambleas habla según sea el sentir de la mayoría (ib.). La reacción de Calicles ante esta afirmación, que lo sitúa no a la cabeza sino como esclavo del populacho, es afirmar su superioridad frente a los que siendo inferiores establecen las leyes (483b). En base a lo que es justo o bello por naturaleza, reivindica su derecho a tener más poder que los débiles que son muchos (482e-484b). Calicles no renuncia a frecuentar el ágora (485d) lo que significa que su convicción de ser más fuerte se tiene que realizar, al menos por el momento, en el escenario tradicional, en las asambleas y los tribunales democráticos (486bc), donde alcanza sus objetivos privados gracias a su destreza retórica. Tanto Alcibíades como Calicles desprecian el gobierno del *dêmos* y solo lo aceptan si este sistema les permite obtener más (beneficios económicos en los tribunales, poder y prestigio en las asambleas). Llegado el momento ambos representan al tipo de líder dispuesto a romper con la democracia en cuyo presupuesto básico de igualdad política realmente no creen.

Coinciden Sócrates y Calicles en que los que tendrían que gobernar son los *phronimotéroi* (489e), los de mejor juicio y, apunta Calicles (491b), además de decididos, algo de lo que la multitud es incapaz (492a). La democracia es entendida aquí, como por Pseudo-Jenofonte, como gobier-

no de una parte,[50] pero existe una contradicción en las palabras de Calicles porque, si son los débiles los que de hecho tienen el poder, entonces es que no son débiles y lo que ocurre es que el criterio o valor sobre el que basan su gobierno debe ser sustituido por otro, por la *phrónesis* o superioridad intelectual, que otorgaría la dirección a otros.

Calicles habla de una ley de la naturaleza (483e) que es la expresión de una necesidad según la cual siempre el débil se somete al fuerte (cf. Th. I 76, 2; V 105, 2), pero él eleva este dato de la realidad a justicia moral *(díke). Nómos phýseos* es una expresión que pudo parecer una contradicción en sus términos ya que la filosofía y la etnografía griegas concebían la naturaleza como algo dado, cuya mecánica necesaria solo era relativamente modificable por el ser humano, mientras que este se dotaba de un orden artificioso que era fruto de la voluntad divina (Hesíodo *Erga* 276-280) y/o de la razón humana (Herak. DK22 B2, B33 y B114), y que nacía con la civilización y desaparecía con ella (Th. III 82-83). El *nómos* constituye el rasgo creativo de la humanidad, es lo aceptado por esta sin discusión y lo que funda el *kósmos* de las relaciones interpersonales, es decir, la sociedad, la justicia y la moral.[51] A las leyes eternas o divinas se habían sumado en época arcaica las de los legisladores antiguos, redactores de *thésmoi,* cuya autoridad emanaba de una confianza depositada en ellos por acuerdo de la comunidad. Los griegos en general y los atenienses en particular concebían todas las leyes como fruto de la inteligencia humana y de la necesidad de alcanzar consensos para evitar la discordia y la guerra civil: nunca anteriormente habían equiparado *nómos* o *díke* a *phýsis*. El que muchas leyes empezaran a ser escritas desde 650 a. C. tuvo la virtud de poner mayor énfasis en el origen secular de las normas políticas y civiles. Es a principios del siglo V quizás cuando *nómos* se convierte en el término más habitual para la ley positiva, creada por las instituciones de la polis democrática, sin dejar a la vez de significar la tradición y la costumbre de una comunidad. Y eso explica que llegado el momento de la crisis de fines de esta centuria

50 J. S. Mill, *Consideraciones,* p. 153, también habla de dos versiones del término democracia, para afirmar que es preciso evitar la que supone dominio de una parte, que es la mayoritaria y peor preparada. Si la democracia es gobierno de todo el pueblo, entonces sería igualitaria.

51 Cf. N. Dolidze (2003) para la relación no excluyente de ambas nociones. Las normas se transforman en orden creador de una nueva realidad *(phýsis).*

uno de los objetivos de los oligarcas sean las leyes democráticas por ser esas leyes fruto de acuerdos mayoritarios, y estar aplicadas por tribunales populares.[52] Las leyes eran para los demócratas el reflejo de la justicia igualitaria y de la voluntad de la mayoría. Para los oligarcas el triunfo de la mediocridad y de la opinión dominante.

En la experiencia democrática ateniense de época clásica conviven por un lado la conciencia profunda de que es el pueblo la fuente última de toda legislación con la idea de que las leyes deben ser estables, y que poseen un valor sagrado cuyo respeto asegura la permanencia de la justicia y de la democracia.[53] En la mentalidad tradicional la idea de *nómos* incluye las normas y hábitos que prescriben una vida virtuosa en un marco político concreto; eso incluye las denominadas «leyes no escritas», junto a las que han sido promulgadas por la asamblea o heredadas de los antiguos legisladores. Los atenienses sienten que su *politeía* depende de la vigencia de ese conglomerado que es el responsable de la educación del carácter ateniense. Pericles atribuye la superioridad moral de los atenienses al hecho de regirse «no por leyes más que por normas de comportamiento», considerando como rasgo distintivo del carácter nacional ateniense la libre elección del cumplimiento del deber cívico, mientras que el de los espartiatas habría sido modelado por el hábito a la obediencia ciega y temerosa de las leyes de su ciudad.[54] En muchos casos manifestaban preferir leyes escritas e iguales para todos (Eur. *Supp.* 433-434, Andoc. I 85; 115-116), aunque sabían que no todo estaba escrito y que además de lo escrito había una noción compartida de lo justo según la cual los jueces se comprometían por juramento a sancionar en los tribunales, en el caso de que no existiera una ley escrita al respecto (D. XXIV 149-151; XX 118; XXXIX 4).

---

52 Por eso resulta sorprendente que S. Wolin (1994) y B. R. Barber (1996) hagan tanto hincapié en la eventual antítesis entre democracia y constitucionalismo. Aunque «constitución» sea un término anacrónico, en Atenas son los demócratas los defensores del respeto a las leyes, los que supieron, mal que bien, combinar innovación y tradición.

53 R. Thomas (1994), cree que en Atenas existe un cierto conservadurismo democrático no muy lejano al pensamiento de Platón o Isócrates.

54 Dos circunstancias paralelas reflejan las diferencias de «carácter» nacional que separan a atenienses de espartiatas. Tucídides narra cómo en 429 los marinos atenienses se reúnen para comentar la situación de riesgo y Formio les habla para animarlos (II 88, 1; 89, 2); por otro lado cuenta (VIII 83, 1; 84, 2-3) que los marinos espartanos al mando de Astioco se reunieron en 411 para hablar de la falta de sus sueldos siendo, por el contrario, amenazados físicamente por su comandante.

Los Treinta abolieron «las leyes de Solón», supuestamente porque su ambigua redacción era una arma en manos de los delatores.[55] Critias (DK88 B22), discípulo de Sócrates, tío de Platón y el cabecilla de los Treinta, un declarado admirador de la *politeía* lacedemonia, desconfiaba de enunciados de leyes que cualquier discurso hábil podía transformar. Platón en el *Político* defiende la superioridad del conocimiento del verdadero político sobre las leyes escritas por ser estas demasiado generales e inertes (294ab), y denomina «segunda navegación», una especie de mal menor, al sistema político basado en ellas. Isócrates, en el *Areopagítico,* un discurso preocupado por rescatar la educación de los antiguos atenienses (39-41), critica la tendencia de sus conciudadanos a acumular leyes y a no respetarlas. También Demóstenes se quejaba de que hubiera demasiadas leyes (XX 91). Y ya he mencionado las palabras de Pericles, que son semejantes a las de Gorgias en un fragmento de su discurso fúnebre (B6). En ambos casos, se manifiesta la superioridad de los caracteres bien educados sobre el gobierno exclusivo de la ley escrita por ser esta demasiado general, imprecisa, rígida y siempre inferior a la interiorización de la conciencia moral y del sentido del deber. No todas las opiniones recogidas en este párrafo participan de la misma posición frente al gobierno del *dêmos* y de la ley escrita. Los que combatían la democracia defendían la superioridad del arbitrio de uno o de pocos sobre las leyes escritas, pero los demócratas preferían invocar la *politeía* y la justicia a la vez que se remitían en la medida de lo posible a un texto legal concreto.

Si los demócratas, en consecuencia, admiten en ocasiones la ventaja de las «leyes no escritas» (Soph. *Antig.* 453-57; Lys. VI 10; Th. II 37, 3), no es por dejar en manos de expertos su aplicación sino en la medida en que recogen hábitos sancionados por la tradición que han quedado integrados en la conciencia moral de los ciudadanos. El inconveniente es que dejan demasiado espacio de interpretación a los exégetas. Asumiendo como inevitable ese dilema, hallarse entre el riesgo de sucumbir a la *deinótes* del *rétor* o estar excesivamente atados por textos precisos, los demócratas profesan reverencia religiosa al *nómos* y presumen la flexibilidad para suplirlo, en caso de redacciones incompletas o inexistencia de ley.

---

55 D. M. Lewis (1993) habla de la hostilidad a la justicia popular que se refleja en la medida de los Treinta.

La cuestión de la estabilidad de la *politeía* plantea la duda acerca de cuándo es aconsejable cambiar las leyes existentes, un tema que considera Aristóteles en la *Política* (1268b 25-1269a 28).[56] Es de destacar que el Estagirita habla de las leyes ancestrales de una ciudad, expresión que también empleaban los atenienses desde al menos el 411 para referirse al marco constitucional tradicional y vigente, y aunque en este pasaje el filósofo no limita el problema a las leyes institucionales, piensa de forma muy concreta en ellas. A simple vista parece obvio que si las leyes no son buenas, o si hay otras mejores, lo aconsejable sería sustituir unas por otras. Sin embargo la ley en sí, comenta, posee un carácter educativo, genera en sus usuarios el hábito de la obediencia por lo que no parece prudente desautorizarla con frecuencia, lo que haría que perdiera su fuerza. Los atenienses vivían esa contradicción: Antígona se rebela contra Creonte porque el nuevo del líder con su decreto (al que ella nombra despreciativamente como *kérigma*) deja en desuso una ley antigua y sagrada; Cleón defiende su propuesta de exterminio de los mitileneos en base al principio de que las leyes no deben ser modificadas; y el espíritu de las reformas introducidas tras la guerra civil era justamente dificultar el cambio de las leyes que estaban escritas en el Muro del Pórtico Real. Pero el texto aristotélico también afronta el problema de la «generalidad de la ley escrita» algo que, como hemos visto, parece haber preocupado, y no solo a los oligarcas, al menos desde fines del siglo V. Este debate antiguo no tiene paralelo en la época moderna porque la diferencia jerárquica entre las leyes fundamentales y sus aplicaciones a lo concreto es más clara, y debido también a que contemporáneamente solo es exigible judicialmente el cumplimiento de las normas escritas. Las democracias posrevolucionarias nacieron basadas en leyes fundamentales: *Bill of Rights* en Gran Bretaña, Constituciones en Francia y Estados Unidos, y procuraron que las asambleas legislativas estuvieran siempre controladas por el poder judicial o por otras instituciones encargadas de la estabilidad de la norma.

Que las leyes y la justicia son algo que todos admitían como las dos caras de la misma moneda lo refleja el famoso pasaje de Antifonte (DK87 B44a y b),[57] en el que sin embargo el sofista aconseja no transgredir las

56 Cf. para el pasaje de Aristóteles, J. Brunschwig (1980), y para la ideología democrática A. Boegehold (1996).

57 Cf. la reciente edición de G. J. Pendrick (2002).

leyes en presencia de testigos (44a ll. 13-18), y seguir los dictados necesarios de la naturaleza cuando no los hay (ll. 20-13). El mencionado pensador, político y líder de los oligarcas en 411, puede ser calificado de individualista a causa de lo que afirma en este fragmento. Lo que las leyes mandan difiere de lo que conviene a la naturaleza individual porque las leyes (B44a col. V y VI) no salen al paso de las injusticias que sufren quienes las cumplen si, a pesar de ello, son ofendidos por otros. El texto de las leyes no se defiende por sí mismo, sino que precisa interpretación, y el ofendido se ve obligado a persuadir a los jueces de su punto de vista, algo que, afirma el autor, puede, con igualdad de oportunidades, hacer el ofensor. La conclusión que Antifonte sacaría parece claro que tendría que ser algo así como: la justicia humana es incapaz de alcanzar el bien por sí misma, por tanto es el individuo el que debe hacer un cálculo racional de sus intereses no olvidando, sin embargo, ciertas cautelas sociales. La posición de Antifonte en este escrito es antisocial y por ello antidemocrática ya que fue la democracia y no la oligarquía la que generó una imagen solidaria de la comunidad.

Sean leyes escritas y concretas, o leyes no escritas, ancestrales o sagradas, los demócratas preferían el imperfecto gobierno de la ley, una ley simbólicamente colocada en un espacio diferente y superior al de la discusión política, al gobierno de los hombres superiores, identificando las leyes con la igualdad de los ciudadanos y el gobierno del *dêmos* (D. XXI 223-224). La *phýsis*[58] invocada por personajes como Antifonte y Calicles, distinta a la de los primitivos filósofos de la naturaleza, es la que desde Arquelao (DK60 A1 y A2) los sofistas diferencian del *nómos* y del *lógos,* una tendencia innata en el ser humano: la de procurarse su conveniencia. Pero mientras el primero la entiende incluso como un impulso controlado por la razón y no necesariamente ligado a la determinación del hombre fuerte, el segundo la concibe como la capacidad diferencial de cada ser humano concreto que hacía de unos pocos individuos seres superiores, y de la mayoría, una masa de incapaces. Según la concepción

58 Aplicar la noción de *phýsis* al hombre conduce, como vemos, a diferentes interpretaciones. O. Gigon (1973), pp. 33-40, indica que la «naturaleza» suele ser la antítesis de la racionalidad y por ende lo que priva al hombre de elección libre. Es así como se manifiesta Tucídides quien cuando menciona la *phýsis antróphyne* se refiere siempre a nociones contrarias a la *gnóme,* tales como, especialmente, la cólera, el miedo y el deseo.

de Calicles, la naturaleza superior de un hombre concreto podría avalar su posición preeminente como gobernante y legislador.[59] Para Sócrates o Platón, a esa condición había que añadir el gobierno de la razón en el alma del gobernante, lo que le haría siempre buscar la justicia. Alcibíades defendía a las claras su superioridad y derecho al poder, mientras Platón exigiría de los gobernantes la superioridad moral-intelectual. Aristóteles, por el contrario, supone que tal ser, de existir, sería o infrahumano o sobrehumano, un dios o una bestia (*Pol.* 1253a 28-29; 1284a 11-14) y, por tanto, muy improbable, y en la práctica prefiere el gobierno por turnos de los que son iguales lo que en sí es ya una ley (1282b 2 y ss.: 1287a 8-18). Los demócratas atenienses basaron esa igualdad de los ciudadanos en un concepto imaginario básico, la *homophylía* u origen común, no del género humano, sino de los ciudadanos, un origen compartido que justificaba la igualdad política y constituía la única explicación de la democracia.[60] Probablemente nunca discutieron acerca de igualdad de todos los representantes del género humano: hasta Alcidamante en el siglo IV (Ar. *Rhet.* 1373b 18 y 1406b 11-12) no se conoce algo que pueda parecerse a la proclamación moderna de la igualdad en dignidad de todos los hombres y, aun así, el contexto de sus palabras es tan concreto (defensa de la liberación de los mesenios) que las convicciones de su autor resultan cuestionables. Los demócratas no desconocían las diferencias de origen, de capacidad intelectual o de disposición moral, pero no creían que un solo hombre o unos pocos fueran capaces de producir mayores beneficios a la ciudad que el *dêmos* en su conjunto. Y en lugar de una naturaleza innata superior confiaban en un carácter educado por la convivencia en los valores de la polis.

En resumen, la doctrina que predica diferencias de naturaleza entre los hombres es uno de los postulados que entra en competencia más directa con el supuesto democrático. Así lo vieron los redactores de las prime-

---

59 Cf. Aristóteles *Pol.* 1286a 7-1286b 8, acerca de la cuestión de quién debe gobernar: el mejor hombre o las mejores leyes. El filósofo se plantea también cómo se debe actuar en el caso en el que la ley no puede decidir y responde que una multitud *(óchlos)* juzga mejor y es menos corruptible que un solo hombre.

60 J. Ober (1994), p. 165, sostiene que los críticos de la democracia intentaban demostrar las falacias que sustentaban el poder del *dêmos* pero que este basaba su poder en el control de la producción simbólica y no en el saber o en verdades metafísicas.

ras constituciones democráticas contemporáneas y por ello partieron del axioma de la igualdad en la libertad de todos los seres humanos, un principio que ha conducido paulatina e inexorablemente al sufragio universal, sin diferencias de rentas, raza o sexo.

3. Conclusión: ¿Existió una teoría democrática?

Constituye un lugar común mencionar la distancia que separa a la democracia que es acción de la teoría que por definición está alejada de ella. Tradicionalmente se ha sostenido que los demócratas antiguos no teorizaron sino que actuaron. Más recientemente la tendencia de la historiografía se ha volcado especialmente en los análisis ideológicos y, en ese sentido, la ideología del *dêmos* o ciertos aspectos de la misma han recibido especial atención. No faltan estudiosos que proponen a Protágoras especialmente como el gran teórico de la democracia.[61] Otros por el contrario dudan de que el sofista de Abdera haya pretendido justificar este sistema.[62] Recientes lecturas de Sócrates o Platón ven a estos filósofos como críticos pero no enemigos de la democracia,[63] ya que en su actividad filosófico-docente habrían intentado denunciar la anulación de los principios del sistema en la práctica política democrática.

Por desgracia, ningún tratado griego similar a los escritos en los últimos siglos ha llegado a nosotros, y probablemente nunca se escribió una teoría de la democracia como tal. Tampoco, obviamente, una teoría de la oligarquía. Sin embargo la teoría política nació con la sofística y tuvo mucho que ver con la realidad de la práctica democrática. Conocemos escritos de filósofos que dedicaron mucho empeño en debatir sobre algunos de los presupuestos más esenciales de la democracia, especialmente en dos ámbitos, el de la epistemología y el de los derechos políticos de los ciudadanos, para lo cual analizaron conceptos tan tradicionales en la vida de la polis como son los de *lógos, nómos, isótes, díke y eleuthería.*

---

61 Un ejemplo reciente es C. Farrar (1988), pp. 46-125.

62 F. Rosen (1994).

63 Por citar algún caso: J. P. Euben (1994, 1996, 1997); S. Monoson (2000) y A. W. Saxonhouse (2006).

Por lo que respecta a la historia de la democracia en Atenas, una vez analizadas las medidas que fueron implementándose a lo largo de los dos siglos de vigencia del sistema político fundado en 508/7, se tiene la impresión de que no existe ninguna improvisación en ellas y que tanto los promotores concretos de cada una de ellas como el *dêmos* común que las aprobaba, conocían perfectamente cuáles eran los principios y metas del sistema de gobierno democrático, qué problemas técnicos planteaba su realización, y cómo debían resolverse sin perjudicar esencialmente a los derechos individuales e igualitarios. Los discursos políticamente aceptables a la audiencia ateniense solían ser aquellos en los que se defendía la libertad de actuación en la esfera privada y la participación en la pública, el respeto a leyes tradicionales y a las emitidas por los órganos competentes, la defensa del débil, la dotación mínima intelectual y moral de todos, etcétera. Esos discursos alimentaban y a su vez se nutrían de la política practicada a diario y de los avances en el terreno de la participación política igualitaria. Sin embargo, el discurso democrático no incluye el derecho de clase del pueblo común a gobernar sobre la minoría, sino que son los oligarcas los que acusan a la democracia de ser una dominación de clase, injusta solo por el hecho de ser el gobierno de los peores. Es más, ante la crisis de valores de los últimos años del siglo V, los demócratas propusieron un principio, el de la *homónoia,* muy parecido al de la fraternidad o solidaridad de los modernos, que excluiría la interpretación de la democracia como gobierno de clase.

En resumidas cuentas, considerando el reflejo teórico que en estas centurias se advierte en la oratoria, en los textos dramáticos, en la historiografía, y en el marco de la lucha real por el poder; a sabiendas de hasta qué punto nos enfrentamos a un mundo cuya transmisión cultural estaba en buena medida encomendada a la oralidad; y, finalmente, dada una transmisión tan poco azarosa del llamado pensamiento «presocrático» en la que, seguramente, se han perdido muchos argumentos de interés sobre el asunto, se puede concluir que existió algún tipo de discusión teórica de fondo centrada en la visión de la sociedad organizada como origen de todo poder político, en la naturaleza superior de la fuente de la legalidad y en las características diferenciales del conocimiento político.

BIBLIOGRAFÍA

ADKINS, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility,* Oxford.

ÁGUILA, R. del, J. A. DE GABRIEL, E. GARCÍA GUITIÁN, A. RIVERO y F. VALLESPÍN, eds. (1998), *La democracia en sus textos,* Madrid.

ALAUX, J. (2005), «Nicole Loraux et le théâtre: sous le signe de Dionysos», *EspacesTemps / Clio,* 87/88, pp. 65-72.

— (2007), *Origine et horizon tragiques,* Saint Denis.

AMBAGLIO, D. (2005), «Prima di una democrazia delle regole: qualche appunto», en Bultrighini, ed. (2005), pp. 1-10.

ANTONACCIO, C. (2007), «Elite Mobility in the West», en Hornblower y Morgan, eds. (2007), pp. 265-285.

ARENDT, H. (2004), *Sobre la revolución,* Madrid.

ARMSTRONG, C. B. (1953), «Plato's Academy», en *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society,* 7, pp. 89-196.

AUBENQUE, P. (1999 [1963]), *La prudencia en Aristóteles,* Barcelona.

— (1993), «Aristote et la démocratie», en P. Aubenque y A. Tordesillas, eds. (1993), pp. 255-264.

— y A. TORDESILLAS, eds. (1993), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote,* París, PUF.

AUSTIN, J. L. (1975), *How to Do Things with Words* (ed. de J. O. Urmson y M. Sbisà), Cambridge (Estados Unidos).

BARBER, B. R. (1996), «Misreading Democracy: Peter Euben and the *Gorgias*», en Ober y Hedrick, eds. (1996), pp. 361-375.

BARNES, J. (1990), «Aristotle and Political Liberty», en *Aristoteles 'Politik'. Akten des XI Symposium Aristotelicum*, en Patzig, ed. (1990), Gotinga, pp. 249-263.

BERLIN, I. (1993), *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Madrid [2.ª ed., Oxford, 1969].

BERNABÉ, A. (1992), «El mito de Teseo en la poesía arcaica y clásica», en *Coloquio sobre Teseo y la copa de Aison,* R. Olmos, ed., Madrid, pp. 97-118.

BERNABÉ, A. (2005), *Aristóteles. Constitución de Atenas,* ed. bilingüe, Madrid.

— (2008), *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía,* Madrid.

BIAGINI, E. (1996), «Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens», en *Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Islands 1865-1931,* Biagini, ed., Cambridge, pp. 21-44.

BLANSHARD, A. J. L. (2004), «What Counts as the Demos? Some Notes on the Relationship between the Jury and "The People" in Classical Athens», *Phoenix,* 48, pp. 28-48.

BLEICKEN, J. (1978), «Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr.», *Historia,* 28, pp. 148-172.

BODEI, R. (1995 [1991]), *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político,* Barcelona.

BODÉÜS, R. (1982), *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote,* París-Lieja.

BOEGEHOLD, A. (1996), «Resistence to Change in the Law at Athens», en Ober y Hecrick, eds. (1996), pp. 203-214.

BOURDIEU, P. (1988), *Cosas dichas,* Barcelona [París, 1987].

BRIANT, P. (1982 [1973]), *Rois, tributs et paysans,* París.

— (1995), «La Macédoine au Ve siècle», en *Le monde grec aux temps classiques. I Le Ve siècle,* P. Briant y P. Leveque (1995), París, pp. 205-226.

BROWN, W. (2006), «American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism and de-Democratization», *Political Theory,* 34.6, pp. 690-714.

BRUNSCHWIG, J. (1980), «Du mouvement et de l'immobilité de la loi», *Revue internationale de Philosophie,* 133-134, pp. 512-540.

BRUNT, P. A. (1993), «Plato's Academy and Politics», en *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, pp. 282-342.

BRUT ZAIDMAN, L., y P. SCHMITT PANTEL (2002 [1991]), *La religión griega en la polis de la época clásica,* Madrid.

BULTRIGHINI, U., ed. (2005), *Democracia e antidemocrazia nel mondo greco,* Alessandria.

— (2005), «Da Clistene a Calicle: una scelta è una scelta», en Bultrighini, ed. (2005), pp. 61-87.

BURKERT, W. (2001), *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega,* Barcelona.

— (2007 [1977]), *Religión griega,* Madrid.

BUXTON, R., ed. (2000), *Oxford Readings in Greek Religion,* Oxford.

CALAME, C. (1996), *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie,* Lausana.

CAMPBELL, B. (1986), «Constitucionalism, Rights and Religion, The Athenian Example», *HPTh,* 7, pp. 239-273

CAMPBELL, J. S. (2001), «Painless Pleasure: Catharsis in the *Poetics*», *LEC,* 69, pp. 225-236.

CANFORA, L. (1981), «Lavoro libre e lavoro servile nell'Athenaion politeia anonima», *Klio*, 63, pp. 141-148.

— (1992), «L'Agorà: il discorso suasorio», en *Lo spazio letterario della Grecia antica. I. La produzione e la circolazione del testo, 1. La polis,* Cambiano, Canfora y D. Lanza, Roma, Salerno, pp. 379-395.

— (2003), *Aproximación a la historia griega,* Madrid.

CAPIZZI, A. (1975), *La porta di Parmenide,* Roma.

— (1979), *Eraclito e la sua leggenda,* Roma.

— (1982), *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia,* Roma.

CARLIER, P. «Démocratie et oligarchie dans la *Politique* d'Aristote. Quelques observations», en Bultrighini, ed. (2005), pp. 263-273.

CARTER, L. B. (1986), *The Quiet Athenian,* Oxford.

CARTLEDGE, P. (2007), «Democracy, Origins of Contribution to a Debate», en Raaflaub, Ober y Wallace, eds. (2007), pp. 55-169.

CERRI, G. (1969), «*ISOS DASMOS* come equivalente di *isonomia* nella silloge teognidea», *QU,* 8, pp. 97-104.

CHERNISS, H. (1945), *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley.

CHRIST, M. R. (1990), «Liturgy Avoidance and *antidosis* in Classical Athens», *TAPhA,* 120, pp. 147-169.

CHROUST, A.-H. (1967), «Plato's Academy. The First Organized School of Political Science in Antiquity», *Review of Politics,* 29, pp. 25-40.

COHEN, D. (1995), *Law, Violence and Community in Classical Athens,* Cambridge.

COLE, S. G. (1993), «Procession and Celebration at the Dionysia», en *Theater and Society in the Classical World,* en Scodel, ed., Ann Arbor, pp. 25-38.

COLE, T. (1999), *Democritus and the Sources of Greek Anthropology,* Atlanta.

COLLI, G. (1995), *La sabiduría griega,* Madrid.

COLLINS, S. D. (2006), *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship,* Nueva York.

CONNOR, W. R. (1971), *The New Politicians of the Fifth-Century Athens,* Princeton.

— (1984), *Thucydides,* Princeton.

— (1989), «City Dionysia and Athenian Democracy», *Cl&M,* 40, pp. 7-32.

— (2000), «Tribes, Festivals, and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece», en Buxton, ed. (2000), pp. 56-75.

CONNOR, W. R. (1996), «Civil Society, Dionysiac Festival and the Athenian Democracy», en Ober y Hedrick, eds. (1996), pp. 217-226.

COPPOLA, A. (1997), «Eschilo e il leone», *Athenaeum,* 8, pp. 227-233.

CORNFORD, F. M. (1952), *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought,* Cambridge.

— (1984), *De la Religión a la Filosofía,* Barcelona [Londres, 1912].

COULET, C. (1996), *Communiquer en Grèce ancienne,* París.

DABDAB TRABULSI, J.-A. (2006), *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire?,* Besançon.

DALMEYDA, G. (1930), *Andocide. Discours,* París.

DAVIES, J. K. (1995), «The Fourth-Century Crisis: What a Crisis?», en Eder, ed. (1995), pp. 28-36.

DEBRÜNNER, A. (1947), «*DEMOKRATIA*», en *Festschrift für Ed. Tièche,* Berna, pp. 11-24

DELATTE, A. (1979), *Essai sur la politique pythagoricienne*, Ginebra [París-Lieja, 1922].

DELEUZE, G. (1993), *Critique et clinique,* París.

DEMETRIOU, K. (1999), *Georges Grote on Plato and Athenian Democracy,* Fráncfort del Meno.

DESTRÉE, P. (2003), «Éducation morale et *catharsis* tragique», *Études Philosophiques,* 4, pp. 518-535.

DETIENNE, M. (1981 [1967]), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París.

DOLIDZE, N. (2003), «Interpretation of the Concepts of *PHYSIS* and *NOMOS* in Sophists' Teaching», *Phasis,* 5-6, pp. 66-70.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. (2001), *Solón de Atenas*, Barcelona.

DONATO, R. di (1990), *Per una antropologia storica del mondo antico,* Florencia.

— (1995), *Passé et présent. Contributions à une psychologie historique,* Roma.

DOVER, K. J. (1976), «The Freedom of the Intellectual in Greek Society», *TALANTA,* 7, pp. 24-54.

DUNN, J., ed. (2000 [1992]), *Democracy. The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993,* Oxford.

EDELSTEIN, L. (1962), «Platonic Anonymity», *AJPh,* 83, pp. 1-22.

EDER, W., ed. (1995), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.,* Stuttgart.

— (1995), «Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Krise oder Vollendung», en Eder, ed. (1995), pp. 11-28.

— (1996), «Aristocrats and the Coming of Athenian Democracy», en Morris y Raaflaub, eds. (1996), pp. 106-136.

EGGERS LAN, C. (1973), «Estudio preliminar» a su edición de la *Apología de Sócrates*, Buenos Aires.

EHRENBERG, V. (1950), «Origins of Democracy», *Historia,* 1, pp. 515-548.

EUBEN, J. P. (1994), «Democracy and Political Theory: A Reading of Plato's Gorgias», en Euben, Wallach y Ober, eds. (1994), pp. 198-226.

— (1996), «Reading Democracy: «"Socratic" Dialogues and the Political Education of Democractic Citizens», en Ober y Hedrick, eds. (1996), pp. 327-359.

— (1997), *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture, and political Theory*, Princeton.

— J. R. WALLACH y J. OBER, eds. (1994), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy,* Ithaka, Londres.

— J. R. WALLACH y J. OBER (1994), «Introduction», en Euben, Wallach y Ober, eds. (1994), pp. 1-26.

EUCKEN, C. (1990), «Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld», en *Aristoteles' „Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee*, Patzig, ed., pp. 277-291.

FARRAR, C. (1988), *The Origings of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens,* Cambridge.

— (2007), «Power to the People», en Raaflaub, Ober y Wallace, eds. (2007), pp. 170-195.

FIGUEIRA T. J. (1991), *Athens and Aigina in the Age of Imperial Colonization,* Baltimore-Londres.

FINLEY, M. (1968), *A History of Sicily. Ancient Sicily to the Arab Conquest*, Londres.

— (1975), «Platón y la filosofía práctica», en *Aspectos de la Antigüedad. Descubrimientos y disputas*, Barcelona.

— (1980), *Vieja y nueva democracia,* Barcelona [Londres, 1974].

— (1984), «La libertad del ciudadano en el mundo griego», en *La Grecia Antigua. Economía y sociedad,* pp. 101-123.

— (1984), *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad,* Barcelona [Cambridge, Reino Unido, 1981].

FONTANA, B. (2000), «Democracy and the French Revolution», en Dunn, ed. (2000), pp. 111-145.

FORNIS, C. (2002), *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico,* Madrid.

FRACHON, A., y D. VERNET (2006 [2004]), *La América mesiánica. Los orígenes del neoconservadurismo y las guerras del presente,* Barcelona.

FRANK, J. (2005), *A Democracy of Distinction. Aristotle and the Work of Politics,* Chicago.

FREYBURGER, G. (1988), «Supplication grecque et supplication romaine», *Latomus,* 47, pp. 501-525.

FRIEDLÄNDER, P. (1957), *Plato II,* Berlín.

FRITZ, K. von (1968), *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft,* Berlín.

FROHEN, B. (1996), *The New Communitarians and the Crisis of Modern Liberalism,* Kansas.

FUNKE, P. (2001), «Wendezeit und Zeitwende Athens. Aufbruch zur Demokratie», en *Gab es das griechische Wunde? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Papenfuss y Strocka, eds., Maguncia, pp. 1-20.

GAGARIN, M., y P. WOODRUFF (1998), *Early Greek Political Thought. From Homer to the Sophists,* Cambridge (Reino Unido).

GALLEGO, J. (2003), *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política,* Buenos Aires.

— (2005), «Campesinado y política en la sociedad ateniense. En torno al modelo aristotélico de democracia agraria», *StHistHªAnt,* 23, pp. 231-249.

— (2008), «Control social, participación popular y patronazgo en la Atenas clásica», *Circe de Clásicos y Modernos,* 12, pp. 187-206.

GARCÍA QUINTELA, M. V. (1987), «L'anthropogonie d'Anaximandre. Problèmes d'interprétation tournant autour de la sagesse milésienne archaïque», *QSt,* 26, pp. 161-176.

— (1992), *El rey melancólico. Antropología de los Fragmentos de Heráclito,* Madrid.

— (1996), «Le Livre d'Anaximandre et la société de Milet», *Metis,* 11, pp. 37-68.

— (2001a), «Tales de Mileto en Heródoto, en la frontera entre saberes y culturas», en *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo,* López Barja y Rebordea Morillo, eds., Santiago de Compostela-Vigo, pp. 29-55.

— (2001b), «Anthropologie et colonisation chez Anaxagore (D-K 59 B4 et son contexte historique et social)», *AncSoc,* 31, pp. 329-341.

— (2002), «La destrucción de Síbaris y la mitopoyesis pitagórica», *DHA,* 28/2, pp. 19-39.

— (2006), «La ciudadanía de Turios y los límites del panhelenismo», en *La construcción ideológica de la ciudadanía,* Plácido, Valdés Echeverría y Montes, eds., Madrid, pp. 199-222.

— (2007), *Le pendu et le noyé des monts Albains,* Bruselas.

GENTILI, B. (1979), «Polemica antitiranica (Pind. *Pyth*. 11: Aesch. *Prom*.; Herodt. 3, 80-81; TUC. 2, 65, 9)», *QU,* 30, pp. 153-156.

GERNET, L. (1917), *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce,* París.
— (1924), «Notice», en *Lysias. Discours*, París.
— (1980 [1968]), *Antropología de la Grecia antigua,* Madrid.
GIANGIULIO, M. (1989), *Ricerche su Crotone Arcaica,* Pisa.
GIGON, O. (1973), «Der Begriff der Freiheit in der Antike», *Gymnasium,* 80, pp. 8-56.
GIOVANNINI, A. (2002), «Xenophon, der Arginusenprozess und die athenische Demokratie, Mit einem Anhang: Die Zahl der athenischen Hopliten im Jahr 431 v. Chr.», *Chiron,* 32, pp. 15-50.
GOLDHILL, S. (1987), «The Great Dionysia and Civic Ideology», *JHS,* 107 pp. 58-76.
— (2000), «Civic Ideology and the Problem of Difference: the Politics of Aeschylean Tragedy, Once Again», *JHS,* 120, pp. 34-56.
GRIFFIN, J. (1998), «The Social Function of Attic Tragedy», *Cl Q,* 48, pp. 39-61.
GORMAN, R. J., y V. B. GORMAN (2007), «The *tryphé* of the Sybarites: a Historiographical Problem in Athenaeus», *JHS,* 127, pp. 38-60.
GOULD, J. (1973), «Hiketeia», *JHS,* 93, pp. 74-103.
GREENSTEIN MILLENDER, E. (2002), «*NOMOS DESPOTES*: Spartan Obedience and Athenian Lawfullness in Fifth-Century Thought», en *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A. J. Graham*, *Mnemosyne Suppl* 234, Gorman y Robinson, eds., Leiden-Boston-Colonia, pp. 33-60.
GRIFFITH, G. T. (1966), «*Isegoria* in the Assembly at Athens», en *Ancient Society and Institutions. St. to V. Ehrenberg,* Oxford, pp. 115-126.
GROTE, G. (2000 [1872]), *A History of Greece. From the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great,* Bristol (Reino Unido), Sterling (Estados Unidos).
GUTHRIE, W. K. C. (1957), *In the Beginning*, Westport (Estados Unidos).
— (1971 [1969]), *The Sophists,* Cambridge, Reino Unido.
— (1984), *Historia de la Filosofía Griega.* Vol. I: *Los Primeros Presocráticos y los Pitagóricos*, Madrid [Cambridge, Reino Unido, 1962].
HANSEN, M. H. (1974), *The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Public Action against Unconstitutional Proposals,* Odense.
— (1981), «Initiative and Decision: the Separation of Powers in Fourth-Century Athens», *GRBS,* 22, pp. 345-370.
— (1983), «*Rhetores* and *Strategoi* in Fourth Century Athens», *GRBS,* 24, 2, pp. 151-180.

HANSEN, M. H. (1984), «The Number of *Rhetores* in the Athenian *Ecclesia*, 355-322 B.C.», *GRBS,* 25, pp. 123-155.
— (1986), «The Origins of the Term *Demokratia*», *LCM,* 11, 3, pp. 35-36.
— (1989), *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhague.
— (1990a), «Solonian Democracy in Fourth-Century Athens», *Aspects of Athenian Democracy, Cl&M Dissertationes,* XI, pp. 71-99.
— (1990b), «When was Selection by Lot of Magistrates introduced in Athens?», *Cl&M,* 41, pp. 53-61.
— (1994), «The 2500th Anniversary of Cleisthenes' Reforms and the Tradition of Athenian Democracy», en Osborne y Hornblower, eds. (1994), pp. 25-37.
— (2004), «Introduction», en Hansen y Nielsen, eds. (2004), pp. 3-153.
— (2005), *The Tradition of Ancient Greek Democracy and its Importance for Modern Democracy,* Copenhague.
— ed. (2007), *The Return of the Polis: The Use and Meanings of the Word Polis in Archaic and Classical Sources,* Stuttgart.
— y T. H. NIELSEN, eds. (2004), *An Inventory of Archaic and Classical Póleis,* Oxford.
HANSON, V. (1996), «Hoplites into Democrats: the Changing Ideology of Athenian Infantry», en Ober y Hedrick, eds. (1996), pp. 288-312.
HARTOG, F. (2007), «Fin de la démocratie athénienne», en *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé,* Schmitt-Pantel y Polignac, eds., París, pp. 311-329.
HARVEY, D. (1990), «The Sykophant and Sykophancy: Vexatious Redefinition?», en Cartledge, Millet y Todd, eds., Cambridge, pp. 103-121.
HARVEY, F. D. (1965), «Two Kinds of Equality», *Cl&M,* 26, pp. 101-146.
HAUBOLD, J. (2000), *Homer's People. Epic Poetry and Social Formation,* Cambridge.
HAVELOCK, E. A. (1973 [1963]), *Cultura orale e civiltà della scritura,* Roma.
— (1982), *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences,* Princeton.
HESK, J. (2000), *Deception and Democracy in Classical Athens,* Cambridge.
HOBBES, T. (1989), *Leviatán o la material, forma y poder de un estado eclesiástico y civil,* Madrid.
HORNBLOWER, S. (2007), «"Dolphins in the Sea" (*Isthmian* 9.7): Pindar and the Aeginetans», en Hornblower y Morgan, eds. (2007), pp. 287-308.
— y C. MORGAN, eds. (2007), *Pindar's Poetry, Patrons and Festivals,* Oxford.

HUMPHREYS, S. C. (1975), «"Transcendence" and Intellectual Roles: The Ancient Greek Case», *Daedalus*, pp. 91-118.

IRIARTE, A. (1996), *Tragedia y democracia: la era de Pericles,* Madrid.

— (2000), «Reseña de N. Loraux: *La voix endeuillé. Essai sur la tragédie grecque* (París, 1999)», *Gerión,* 18, pp. 633-634.

— (2002), *De Amazonas a ciudadanas. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia antigua,* Madrid.

— (2009), «Leyes sagradas en el escenario político de *Antígona*», en *Política y religión en el Mediterráneo antiguo (I Coloquio Internacional PEFSCEA),* en Campagno, Gallego y García Mac Gaw, eds., Buenos Aires, pp. 229-238.

ISNARDI PARENTE, M. (1970), *Filosofia e politica nelle lettere di Platone,* Nápoles.

JAEGER, W. (1977), *La teología de los primeros filósofos griegos,* México [Oxford, 1947].

JEANMAIRE, H. (1951), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos,* París.

KAHN, C. H. (1960), *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology,* Nueva York.

— (1981a), «The Origins of Social Contract Theory», en *The Sophist and their Legacy*, en Kerferd, ed., Wiesbaden, pp. 92-108.

— (1981b), *The Art and Thought of Heraclitus,* Cambridge.

KALLET-MARX, L. (1994), «Institutions; Ideology, and Political Consciousness in Ancient Democracy», *Journal of the History Ideas,* 55, pp. 307-335.

KEARNS, E. (1985), «Change and Continuity in Religious Structures after Cleisthenes», *HPTh,* 6, pp. 189-207.

KELSEN, H. (2006), *De la esencia y valor de la democracia*, Oviedo [Tubinga, 1929].

KEYT, D. (1991), «Aristotle's Theory of Distributive Justice», en *A Companion to Aristotle's Politics*, en Keyt y Miller, eds., Oxford, pp. 238-278.

KINZL, K. H. (1978), «*DEMOKRATIA*», *Gymnasium,* 85, pp. 117-127.

KNOX, B. (1952), «The Lion in the House (*Ag*. 716-736)», *ClPh,* 47, pp. 17-25.

KNOX, R. A. (1985), «"So Mischievious a Beast?". The Athenian Demos and its Treatment of its Politicians», *G&R,* 32, pp. 132-161.

KOSELLECK, R. (1993), «Historia conceptual e historia social», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, pp. 105-126.

KOSMAN, L. A. (1992), «Silence and Imitation in the Platonic Dialogues», en *Methods of Interpreting Plato,* Klagge y Smith, eds., Oxford, pp. 73-92.

KRAUT, R. (2002), *Aristotle. Political Philosophy,* Oxford.

LAKS, A. (2006), *Introduction à la "philosophie présocratique",* París.

LANZA, D. (1977), *Il tiranno e il suo pubblico*, Turín.

— (1988), «Les temps de l'émotion tragique. Malaise et soulagement», *Métis* III.1-2, pp. 15-39.

LARSEN, J. A. O. (1949), «The Origins of the Counting of Votes», *ClPh,* 44, pp. 164-181.

LATACZ, J. (2003), *Troya y Homero. Hacia la resolución de un enigma,* 2003 [Berlín, 2001].

LEVÊQUE, P., y P. VIDAL-NAQUET (1983), *Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque, de la fin du Vième siècle à la mort de Platon,* París (3.ª ed.).

LÉVY, E. (2005), «Isonomia», en Bultrighini, ed. (2005), pp. 119-137.

LEWIS, D. (1993), «Oligarchic Thinking in the Late Fifth Century», en *Nomodeiktes. Greek Studies in Honour of Martin Ostwald*, en Rosen y Farrel, eds., Michigan, pp. 207-212.

LEWIS, J. D. (1971), «*Isegoria* at Athens: When Did It Begin?», *Historia,* 20, pp. 129-140.

LIDDEL, P. (2007), *Civil Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens,* Oxford.

LINDSAY, T. (1992), «Aristotle's Qualified Defence of Democracy through Political Mixing», *The Journal of Politics,* 54, pp. 101-119.

LINTOTT, A. (1992), «Aristotle and Democracy», *ClQ,* 42, pp. 114-128.

LLEDÓ, E. (1987), «La lucha por la ley (Heráclito Frag. B 44)», en *Athlon. Satura grammatica in honorem Francisci Adrados*, Bárdenas de la Peña, Martínez Díez, Martínez Fresneda y Rodríguez Monescillo, eds., Madrid.

LONGO, O. (1990), «The Theater of the Polis», en Winkler y Zeitlin, eds. (1990), pp. 12-19.

LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. (1995), «El jurado y la democracia ateniense», *Revista de Occidente,* 174, pp. 138-152.

— (2007), *Imperio legítimo. El pensamiento político romano en tiempos de Cicerón*, Madrid.

LÓPEZ EIRE, A. (1988), «La oratoria», en *Historia de la Literatura griega*, López Férez, ed., Madrid, pp. 737-779.

LORAUX, N. (1981), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»,* París.

— (1982), «Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité», en *La mort, les morts dans les societés anciennes,* Gnoli y Vernant, eds., París-Cambridge, pp. 27-43.

— (1985), *Façons tragiques de tuer une femme,* París.

— (1990), *Les mères en deuil*, París. [Trad. esp., Madrid, 2004].

— (1999), *La voix endeuillé. Essai sur la tragédie grecque,* París.

LORD, C. (1996), «Aristotle and the Idea of Liberal Education», en Ober y Hedrick, eds. (1996), pp. 271-288.

LOSEMANN, V. (2002), «Aspekte der Standortbestimmung der Altertumswissenschaften in Umbruchszeiten», en *Wissenschaften und Wissenschaftspolitik,* en Vom Bruch y Kaderas, eds., Stuttgart.

MANVILLE, P. B. (1990), *The Origins of Citizenship in Ancient Athens,* Princeton.

MARA, G. M. (2001), «Thucydides and Plato on Democracy and Trust», *The Journal of Politics,* 63, pp. 820-845.

MARROU, H.-I. (1981), «Education and Rhetoric», en *The Legacy of Greece. A New Appraisal,* Finley, ed., Oxford, pp. 185-201.

MAS TORRES, S. (1996), «El tema de la virtud. A. Macintyre, lector de Aristóteles», *Revista de Filosofía,* 15, pp. 159-181.

— (2003), *Éthos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica,* Madrid.

MCGLEW, J. F. (1993), *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece,* Ithaca.

MEIER, C. (1980), *Die Enstehung des Politischen bei den Griechen*, Fráncfort del Meno.

— (1989), «Zur Funktion der Feste in Athen im 5. Jahrhundert vor Chistus», en *Das Fest,* Haug y Warning, eds., Múnich, pp. 569-591.

— (1991 [1988]), *De la tragédie grecque comme art politique,* París.

MEIGGS, R., y R. LEWIS (ML) (1989), *A Selection of Greek Historical Inscriptions,* Oxford.

MENZEL, A. (1936), «Grieschische Soziologie», *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Klasse,* 216, pp. 49-53.

MÉRIDIER, L. (1999), *Euripide. Hécube*, bilingüe (traducción N. Loraux y F. Rey, introducción y notas J. Alaux), París.

MILLER, F. D. (1995), *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford.

MIRALLES C. (1968), *Tragedia y política en Esquilo,* Barcelona.

— (1992), «La refondation athénienne de la condition héroique», *Pallas,* 38, pp. 69-78.

MONOSON, S. (1994), «Frank Speech, Democracy, and Philosophy: Plato's Debt to a Democractic Strategy of Civic Discourse», en Euben, Wallach y Ober, eds. (1994), pp. 172-197.

— (2000), *Plato's Democractic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy,* Princeton.

MONTANARI, E. (1981), *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese,* Roma.

MORETTI, J.-C. (2001), *Théâtre et société dans la Grèce antique,* París.

MORGAN, C. (1990), *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC,* Cambridge.

MORRIS, I. (1996), «The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy», en Ober y Hedrick, eds. (1996), pp. 19-41.

MORRIS, I., y K. RAAFLAUB, eds. (1996), *Democracy 2500? Questions and Challenges,* American Philological Association.

MORROW, G. R. (1935), *Plato's Epistles, with a Translation and Notes,* Urbana.

— (1993), *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws,* Princeton.

MULGAN, R. (1977), *Aristotle's Political Theory,* Oxford.

— (1984), «Liberty in Ancient Greece», en *Conceptions of Liberty in Political Philosophy,* Pelczynski y Gray, eds., Londres, pp. 7-26.

— (1991), «Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy», en *A Companion to Aristotle's Politics*, Keyt y Miller, eds., Oxford, pp. 307-322.

— (2000), «Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat"?», *Ethics,* 111, pp. 79-101.

MUSTI, D. (1995 [1955]), *Demokratía. Origini di un'idea*. Roma-Bari.

NAGLE, D. B. (2006), *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis,* Cambridge.

NAILS, D. (1995), *Agora, Academy and the Conduct of Philosophy*, Boston.

NAKATEGAWA, Y. (1988), «*Isegoria* in Herodotus», *Historia,* 37, pp. 257-275.

NARCY, M. (1993), «Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie», en Aubenque y Tordesillas, eds. (1993), pp. 265-288.

NEHAMAS, A. (1999), «What Did Socrates Teach and to Whom Did He Teach It? Virtues of Authenticity», en *Essays on Plato and Socrates,* Princeton, pp. 59-82.

NEILS, J. (1992), *Goddess and polis: the Panathenaic Festival in Ancient Athens,* Princeton.

— (1996), *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon,* Madison.

NEWMAN, W. L. (1902), *The Politics of Aristotle,* vol. IV, Oxford.

NOËL, D. (1999), «Les Anthestéries et le vin», *Kernos* 12 (1999), pp. 125-152.

NUSSBAUM, M. (1990), «Aristotelian Social Democracy», en *Liberalism and the Good,* Douglass, Mara y Richardson, eds., Nueva York, pp. 203-252.

OBER, J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People,* Princeton University Press.

— (1991), «Aristotle's Political Sociology: Class, Status, and Order in the Politics», en *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Lord y Connor, eds., Berkeley-Los Ángeles, pp. 118-133.

— (1994a), «How to Criticize Democracy in Late Fifth and Fourth Century Athens», en Euben, Wallach y Ober, eds. (1994), pp. 149-171.

— (1994b), «Power and Oratory in Democratic Athens: Demosthenes 21, against Meidias», en *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, Worthington, ed., Londres-Nueva York, pp. 85-108.

— (1996), *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory,* Princeton.

OBER, J. (1996a), «The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy», en Ober (1996), pp. 32-52.
— (1996b), «The Polis as a Society: Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract», en Ober (1996), pp. 161-187.
— (1996c), «Revolution Matters: Democracy as Demotic Action (A Response to Kurt A. Raaflaub)», en Morris y Raaflaub, eds. (1996), pp. 68-83.
— (1998), *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule,* Princeton.
— (2000), «Living Freely as a Slave of the Law. Notes on Why Sokrates Lives in Athens», en *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to M. H. Hansen*, Flested-Jensen, Nielsen y Rubinstein, eds., Copenhage, pp. 541-552.
— (2001), «The Debate over Civic Education in Classical Athens», en *Education in the Greek and Roman Antiquity*, Too, ed., Leiden, pp. 175-207.
— (2002), «Conflictos, controversias y pensamiento político», en *La Grecia clásica 500-323 a. C. (Historia de Europa Oxford),* R. Osborne, ed., Barcelona, pp. 128-156.
— (2003), «Conditions for Athenian Democracy», en Raab y Suleiman, eds. (2003), pp. 2-21.
— (2007), «"I Besieged that Man". Democracy's Revolutionary Start», en Raaflaub, Ober y Wallace, eds. (2007), pp. 83-104.
— y C. HEDRICK, eds. (1996), *Demokratia, A Conversation on Democracies, Ancient and Modern,* Princeton.
OROZCO, T. (1994), «Die Platon-Rezeption in Deutschland um 1933», en *Die besten Geister der Nation. Philosophie und Nationalsozialismus,* Korotin, ed., Viena, pp. 141-185.
OSBORNE, R. (1990), «Vexatiuos Litigation in Classical Athens: Sykophancy and the Sykophant», en Osborne, Millet y Todd, eds. (1990), pp. 83-102.
— (1993), «Competitive Festivals and the Polis: a Context for Dramatic Festivals at Athens», en *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference (Nottingham, 18-20 July 1990),* Sommerstein y otros, eds., Bari, pp. 21-80.
— P. MILLET y S. TODD, eds. (1990), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society,* Cambridge.
— y S. HORNBLOWER, eds. (1994), *Ritual, Finance, Politics. Athenaion Democratic Accounts presented to Davies Lewis,* Oxford.
OSTWALD, M. (1969), *Nomos and the Beginnigns of the Athenian Democracy,* Oxford.
— (1986), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of the Laws,* Berkeley.

OSTWALD, M. (2000), *Oligarchia. The Development of a Constitucional Form in Ancient Greece,* Stuttgart.

OVEJERO LUCAS, F. (2008), *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo, conocimiento,* Buenos Aires.

PAPAGEORGIOU, C. I. (1990), «Four or Five Types of Democracy in Aristotle», *History of Political Thought,* 11.1, pp. 1-8.

PARKER, R. (1996), *Athenian Religion: A History,* Oxford.

PATTERSON, C. (1981), *Pericles' Citizenship Law of 451-50 BC,* Nueva York.

— (1998), *The Family in Greek History,* Cambridge (Estados Unidos).

PEARSON, L. (1981), *The Art of Demosthenes,* Ann Arbor.

PÉLÉKIDIS, C. (1962), *Histoire de l'éphébeie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ,* París.

PELLING, C. (1997), *Greek Tragedy and the Historian,* Oxford.

PENDRICK, G. J. (2002), *Antiphon the Sophist. The Fragments,* Cambridge (Reino Unido).

PETREY, S. (1990), *Speech Acts and Literary Theory*, Nueva York.

PICHT, G. (1992), *Platons Dialogue »Nomoi« und »Symposion«,* Stuttgart.

PLÁCIDO, D. (1972), «Protágoras y Pericles», *HAnt,* 2, pp. 9-19.

— (1973), «El pensamiento de Protágoras y la Atenas de Pericles», *HAnt,* 3, pp. 26-68.

— (1985), «Platón y la Guerra del Peloponeso», *Gerión,* 3, pp. 43-62.

— (1988), «La teoría de la realeza y las realidades históricas del siglo IV a. C.», en *La imagen de la realeza en la Antigüedad,* Candau, Ramírez y Gascó, eds., Madrid, pp. 37-53.

— (1997), «El estratego en la ciudad democrática», en *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Profesor Abilio Barbero,* Loring, ed., Madrid, pp. 539-552.

— (1997), *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso,* Barcelona.

— (2002), «La *politeía* de Socrate et celle de Protagoras», en *Antiquité et Citoyenneté,* S. Ratti ed., París, pp. 197-203.

— (2004), «Aspasia, la otra cara de la Atenas de Pericles», en *Mujeres de la Antigüedad,* de la Villa, ed., Madrid, pp. 85-98.

— (2006), «Liturgias, evergetismo y mistoforía: los modos de redistribución de la ciudad democrática», en *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo,* Marco, Pina y Remesal, eds., Barcelona, pp. 41-54.

— (2007), «Los metecos en la antigua Atenas», en *Ciudadanos y extranjeros en el mundo antiguo: segregación e integración*, Mangas y Montero, eds., Móstoles, pp. 37-46.

POCOCK, J. G. A. (2002), *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica,* Madrid [Princeton, 1975].

PODLECKI, A. (1965), «The Political Significance of the Athenian Tyrannicide-Cult», *Historia,* 15, pp. 129-141.

— (1975), «Theseus und Themistokles», *Riv. Stor. Ant.,* 5, pp. 1-24.

PODES, S. (1995), «Bezahlung für politische Partizipation im klassischen Athen. Die Diäten als sozialstaatliche Institution?», *Anc. Soc.,* 26, pp. 5-25.

POPPER, K. R. (1988), *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona.

PRITCHARD, D. (2007), «How Do Democracy and War affect Each Other? The Case Study of Ancient Athens», *Polis,* 24, pp. 328-352.

QUASS, F. (1977), *Nomos und Psephisma. Untersuchungen zum griechische Staatsrecht,* Múnich (Zetemata, 55).

RAAB, T. K. (2003), «Institutions and Ideas: Planning the Roots of Democracy in Early Modern Europe», en Raab y Suleiman, eds. (2003), pp. 41-58.

— y E. N. SULEIMAN, eds. (2003), *The Making and Unmaking of Democracy. Lessons from History and World Politics*, Nueva York-Londres.

RAAFLAUB, K. A. (1983), «Democracy, Oligarchy, and the Concept of the Free Citizen in Late Fifth-Century Athens», *Political Theory,* 11, pp. 517-544.

— (1985), *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellsschaftesgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen,* Múnich.

— (1994), «Democracy, Power and Imperialism in Fifth-Century Athens», en Euben, Wallace y Ober, eds. (1994), pp. 103-146.

— (1996a), «Equalities and Inequalities in Athenian Democracy», en Ober y Hedrick, eds. (1996), pp. 139-174.

— (1996b), «Power in the Hands of the People: Foundations of Athenian Democracy», en Morris y Raaflaub, eds. (1996), pp. 32-56.

— (1996c), «The *Thetes* and Democracy. (A Response to Josiah Ober)», en Morris y Raaflaub, eds. (1996), pp. 87-101.

— (2007a), «Introduction», en Raaflaub, Ober y Wallace, eds. (2007), pp. 1-21.

— (2007b), «The Breakthrough of Demokratia in Mid-Fifth-Century Athens», en Raaflaub, Ober y Wallace, eds. (2007), pp. 105-154.

— J. OBER y R. W. WALLACE, eds. (2007), *Origins of Democracy in Ancient Greece,* Berkeley-Los Ángeles-Londres.

— y R. WALLACE (2007), «People's Power and Egalitarian Trends in Archaic Greece», en Raaflaub, Ober y Wallace, eds. (2007), pp. 22-48.

RAUBITSCHEK, A. (1962), «Demokratia», *Hesperia,* 31, pp. 238-243.

RHODES, P. J. (1980), «Athenian Democracy after 403 B.C.», *CJ,* 75, pp. 305-323.

— (1986), «Political Activity in Classical Athens», *JHS,* 106, pp. 132-144.

RHODES, P. J. (2003), «Nothing to do with Democracy: Athenian Drama and the Polis», *JHS,* 123, pp. 104-119.
— (2005), «Democracy and its Opponents in Fourth-Century Athens», en Bultrighini, ed., pp. 275-289.
— (2005), *Ancient Democracy and Modern Ideology,* Avon.
RICHARDS, H. (1906), «Notes on Greek Orators», *CR,* 20, pp. 148-153.
ROBERTS, J. T. (1982), *Accountability in Athenian Government,* Wisconsin.
— (1996), «Athenian Equality: A Constant Surrounded by Flux», en Ober y Hedrick, eds. (1996), pp. 187-202.
ROBINSON, R. (traducción y comentario) (1995), *Aristotle Politics, Books III and IV,* Oxford.
ROCCO, C. (1996 [2000]), *Tragedia e Ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad,* Barcelona.
ROHR, G. (1932), *Platons Stellung zur Geschichte*, Berlín.
ROOCHNIK, D. (2003), *Beautifil City. The Dialectical Character of Plato's Republic*, Ithaca.
ROSEN, F. (1994), «Did Protagoras justify Democracy?», *Polis,* 1-2, pp. 12-30.
ROSEN, S. (1983), *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image,* Yale.
ROSIVACH, V. J. (2000), «The Audiences of New Comedy», *G&R,* 47, pp. 169-171.
ROSSETTI, L. (1976), «Il momento convivale dell'eterie socratica e il suo significato pedagogico», *AncSoc,* 7, pp. 29-77.
— (1982), «*DIKASTAI ANYPEUTHYNOI*», *QSt,* 15, pp. 181-202.
RUDHARDT, J. (1992), «De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères», *RHR,* 209, pp. 219-238.
RUZÉ, F. (1984), «*Plethos*, aux origines de la majorité politique», en *Aux origines de l'Hellénisme, la Crète et la Grèce. Hommages à H. van Effenterre,* Centre Glotz, París, pp. 247-263.
SAÏD, S. (1988), «Bibliographie tragique 1900-1988: quelques orientations», *Métis,* III.1-2, pp. 409-512.
SAINTE CROIX, G. E. M. de (1988), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo,* Barcelona.
SAKELLARIOU, M. B. (1958), *La migration grecque en Ionie,* Atenas.
— (1989), *The Polis-State Definition and Origins,* Atenas.
SALEM, J. (1996), *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de Soleil,* París.
SALKEVER, S. G. (1990), *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy,* Princeton.
SAMONS II, L. J. (2004), *What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship,* Berkeley-Los Ángeles-Londres.
SÁNCHEZ DE LA TORRE, Á. (1994), *La tiranía en la Grecia antigua,* Madrid.

SÁNCHEZ PALENCIA, A. (1996), «Catarsis en la *Poética* de Aristóteles», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* 13, pp. 127-147.

SANCHO ROCHER, L. (1994), «*Stásis* y *krâsis* en Tucídides (8.97, 1-2)», *Habis,* 25, pp. 41-67.

— (1997), *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del s. V,* Zaragoza.

— (2002), «Democracia, multitud y mayoría en Aristóteles», *Athenaeum,* 90, pp. 411-429.

— (2005), «¿Qué tipo de democracia? La *politeia* ateniense entre 403 y 322 a. C.», *Modelos políticos y sociedad en el mundo griego, StHHªA,* 23, pp. 177-229.

— (2006), «Ciudadano *versus* político en el imaginario ateniense del s. IV», en *La construcción ideológica de la ciudadanía,* Plácido, Valdés y otros, eds., Madrid, pp. 245-281.

— (2007), «*Athenaion Politeia* 34, 3. About Oligarcas, Democrats and Moderates in the Late Fifth Century BC», *Polis,* 24, pp. 298-327.

— (2008), «Democracia frente a populismo en Isócrates», *Klio,* 90, pp. 36-61.

— «Democracia y política en el teatro de Atenas (s. V a. C.)», en *Grecia y Roma a escena. Introducción al teatro greco-latino,* J. A. Beltrán y A. Vicente, eds., Zaragoza (en prensa).

SARTORI, G. (2003 [1987]), *¿Qué es la democracia?,* Madrid.

SARTRE, J.-P. (1965), *Les Troyennes d'Euripide* (adapt. J.-P. Sartre), París.

SAXONHOUSE, A. W. (1996), *Athenian Democracy. Modern Mythmakers and Ancient Theories,* Notre Dame.

— (2006), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge.

SCHMITT-PANTEL, P. (1992), *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques,* París.

SCHREIBER, M. (2006), «Altertumswissenschaften im Nationalsozialismus. Die klassische Philologie an der Ludwig-Maximilians-Universität», en *Die Universität München im Dritten Reich,* Kraus, ed., Teil I, Múnich.

SCHÜTRUMPF, E. (1980), *Die Analyse der Polis durch Aristoteles,* Ámsterdam.

SEAFORD, R. (2000), «The Social Function of Attic Tragedy: a Response to Jasper Griffin», *Cl Q,* 50, pp. 30-44.

SEALEY, R. (1973), «The Origins of Demokratia», *CSClA,* 6, pp. 253-295.

SEGAL, C. (1986), *Interpreting Greek Tragedy,* Ithaca.

— (1987), *La musique du Sphinx. Poésie et structure dans la tragédie grecque*, París.

— (1933 [1991]), «El espectador y el oyente», en *El hombre griego,* Vernant y otros, eds. (1993), pp. 213-246.

SMITH, R. R. R. (2007), «Pindar, Athletes, and the Early Greek Statue Habit», en Hornblower y Morgan, eds. (2007), pp. 83-139.

SNELL, B. (1973), «Wie die Griechen lernten, was geistige Tätigkeit ist», *JHS,* 93, pp. 172-184.

SOMMERSTEIN, A. H. (1997), «The Theatre Audience, the *demos,* and the *Suppliants* of Aeschylus», en Pelling, ed. (1997), pp. 63-79.

SORAJBI, R. (1990), «Comments on J. Barnes», en *Aristoteles 'Politik'. Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Patzig, ed., Gotinga, p. 266.

SOURVINOU-INWOOD, C. (2000), «What is *Polis* Religion», en *Oxford Readings in Greek Religion,* Buxton, ed., Oxford, pp. 13-37.

— «Further Aspects of *Polis* Religion», en *Oxford Readings in Greek Religion*, Buxton, ed., pp. 38-55.

STANFORD, W. B. (1983), *Greek Tragedy and the Emotions. An Introductory Study,* Londres.

STARR, C. (1990), *The Birth of Athenian Democracy. The Assembly in the Fifth Century B.C.,* Oxford.

STERN, S. M. (1968), *Aristotle and the World State,* Oxford.

STONE, I. F. (1988), *El juicio de Sócrates,* Madrid.

STRAUSS, B. S. (1987), «Athenian Democracy: neither Radical, Extreme nor Moderate», *AHB,* 1, 6, pp. 127-129.

— (1991), «On Aristotle's Critique of Athenian Democracy», en *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science,* Lord y O'Connor, eds., Berkeley, pp. 212-233.

— (1994), «The Melting Pot, the Mosaic, and the Agora», en Euben, Wallach y Ober, eds. (1994), pp. 252-264.

— (1996), «The Athenian Trireme, School of Democracy», en Ober y Hedrick, eds. (1996), pp. 313-325.

STRAUSS, L. (1964), *The City and Man,* Chicago.

— (1966), *Socrates and Aristophanes,* Nueva York.

SULLIVAN, J. (2003), «Demosthenes' Areopagus Legislation—Yet Again», *ClQ,* 53, pp. 130-134.

SVENBRO, J. (1984), *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca,* Turín.

— (1988), *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne,* París.

TAPLIN, O. (1983) «Emotion and Meaning in Greek Tragedy», en *Oxford Readings in Greek Tragedy,* en Segal, ed., Oxford, pp. 1-12.

THOMPSON, W. E. (1987), «Athenian Ideologies», *Prudentia,* 19, pp. 22-33.

TIGERSTEDT E. N. (1965, 1968, 1973), *The Legend of Esparta in Classical Antiquity,* Estocolomo.

TODD, S. (1990), «*Lady Chatterley's Lover* and the Attic Orators: The Social Composition of the Athenian Jury», *JHS,* 110, pp. 146-173.

UNTERSTEINER, M. (1949) *I sofisti,* Turín.

VAN EFFENTERRE, H., y F. RUZÉ (1994), *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'Archaïsme Grec I-II,* Roma.

VERNANT J.-P. (1973 [1962]), *Los orígenes del pensamiento griego,* Buenos Aires.

— (1985), *Mythe et pensée chez les Grecs. Nouvelle éd. revue et augmentée,* París.

— (1996), *Entre mythe et politique,* París.

— y P. VIDAL-NAQUET (1989 [1986]), *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, Madrid.

VIDAL-NAQUET, P. (2002), *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique,* París.

— y N. LORAUX (1990), «La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie 1750-1850», en *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Vidal-Naquet, París.

VLASTOS, G. (1953), «Isonomía», *AJPh,* 74, pp. 337-366.

— (1994), *Socratic Studies,* Cambridge (Reino Unido).

VOELKE, A. J. (1983), «Pacte social et liberté», *Rev. de Philosophie Ancienne,* 2, pp. 203-225.

VOLPI, F. (1993), «Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme», en Aubenque y Tordesillas, eds. (1993), pp. 461-484.

WALDRON, J. (1995), «The Wisdom of the Multitude. Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics», *Political Theory,* 23.4, pp. 563-584.

WALLACH, J. C. (1992), «Contemporary Aristotelianism», *Political Theory,* 20, pp. 613-641.

WALLACH, J. R. (1994), «Two Democracies and Virtue», en Euben, Wallach y Ober, eds. (1994), pp. 319-340.

— (2001), *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania.

WALLACE, R. W. (1994), «Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens», en *Athenian Identity and Civic Ideology,* Boegehold y Scafuro, eds., Johns Hopkins University Press, pp. 127-143.

— (1996), «Solonian Democracy», en Morris y Raaflaub, eds. (1996), pp. 11-27.

— (2000), «"Investigations and Reports" by the Areopagos Council and Demosthenes' Areopagos Decree», en *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to M.H. Hansen,* Flensted-Jensen, Nielsen y Rubinstein, eds., Copenhague, pp. 581-595.

— (2007), «Revolutions and New Order in Solonian Athens and Archaic Greece», en Raaflaub, Ober y Wallace, eds. (2007), pp. 49-82.

WALZER, M. (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Estados Unidos).

WALZER, M. (1988), *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century,* Nueva York.

WARTELLE, A. (1971), «La pensée théologique d'Eschyle», *BAGB,* pp. 535-580.

WELWEI, K. W. (1986), «*Demos* und *Plethos* in athenischen Volksbeschlüssen um 450 v. Chr.», *Historia,* 35, pp. 177-191.

WÉRY, L.-M. (1966), «Le meurtre des hérauts de Darius en 491 et l'inviolabilité du héraut», *ACl,* 35, pp. 468-486.

WEST, J. L. A. (1994), «Distorted Souls: The Role of Banausis in Aristotle's Politics», *Polis,* 1-2, pp. 77-95.

WEST, M. L. (1971), *Early Greek Philosophy and the Orient,* Oxford.

WHITEHEAD, D. (1983), «Competitive Outlay and Community Profit: *philotimia* in Democratic Athens», *Cl& M,* 34, pp. 55-74.

— (2006), «Absentee Athenians: Lysias *Against Philon* and Lycurgus *Against Leocrates*», *MH,* 63, pp. 132-151.

WILES, D. (2000), *Greek Theatre Performance,* Cambridge.

WILL, E. (1997 [1972]), *El mundo griego y el Oriente,* vol. I: *El siglo V (510-403)*, Madrid.

— C. MOSSÉ y P. GOUKOWSKY (1998), *El mundo griego y el oriente,* vol. II: *El siglo IV y la época helenística,* Madrid.

WILSON, J. (2000), «Democracy for All?», *American Enterprise Institute,* March 1, <http://www.aei.org/publications/pubID.11424/pub_detail.asp>.

WILSON, P. (1997), «Leading the Tragic *khoros:* Tragic Prestige in the Democratic City», en Pelling, ed. (1997), pp. 81-108.

— (2000), *The Athenian Institution of Khoregia. The Chorus, the City and the Stage,* Cambridge.

WINKLER, J. J., y F. I. ZEITLIN, eds. (1990), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context,* Princeton.

WINTERLING, A. (1993), «Arme und Reiche. Die Struktur der griechischen Polisgesellschaften in Aristoteles Politik», *Saeculum,* 44, pp. 179-205.

WOLFF, H. J. (1970), *Normenkontrolle und Gesetzbegriff in der attenischen Demokratie,* Heidelberg.

WOLIN, S. (1994), «Norm and Form: The Constitutionalizing of Democracy», en Euben, Wallach y Ober, eds. (1994), pp. 29-58.

WOOD, E. M. (1994), «Democracy: an Idea of Ambigous Ancestry», en Euben, Wallach y Ober, eds. (1994), pp. 59-80.

WOOD, G. S. (2000), «Democracy and the American Revolution», en Dunn (2000), pp. 91-105.

WOODMAN, A. J. (1988), *Rhetoric in Classical Historiography. Four Studies*, Londres-Sydney.

YACK, B. (1993), *The Problem of a Political Animal. Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought,* Berkeley.

— (2006), «Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation», *Political Theory,* 34, pp. 417-438.

YUNIS, H. (1996), *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens,* Ithaca-Londres.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 9

1. ENTRE *TRADICIÓN* Y *REVOLUCIÓN:* LA «FUNDACIÓN» DE LA *DEMOKRATÍA*. *Laura Sancho Rocher* 15

2. FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA Y FORMAS POLÍTICAS. *Marco V. García Quintela* 41

3. DEMOCRACIA Y RELIGIÓN GRIEGAS. *Alberto Bernabé* . . 89

4. LA TRAGEDIA ÁTICA: POLÍTICA Y EMOTIVIDAD. *Julián Gallego y Ana Iriarte* 103

5. SOFÍSTICA, RETÓRICA Y DEMOCRACIA. *Domingo Plácido* 127

6. LA CRÍTICA DE PLATÓN A LA DEMOCRACIA: *PAIDEÍA POLITIKÊ*. *Salvador Mas* 161

7. ARISTÓTELES: EL GOBIERNO DE LOS MEJORES. *Pedro López Barja de Quiroga* 199

8. TEORÍA MODERNA Y *DEMOKRATÍA* ANTIGUA. *Laura Sancho Rocher* 229

BIBLIOGRAFÍA 263

Este libro
se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en noviembre de 2009

Títulos de Ciencias Sociales

1 Luis Gracia Martín, *El actuar en lugar de otro en Derecho Penal* (1985).
2 Antonio Serrano González, *Michel Foucault: Sujeto, derecho, poder* (1986).
3 Ignacio Peiró Martín y Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía y práctica social en España* (1987).
4 Fernando Pérez Cebrián, *La planificación de la encuesta social* (1987).
5 Yolanda Polo Redondo, *Desarrollo de nuevos productos: aplicaciones a la economía española* (1988).
6 Eloy Fernández Clemente, *Estudios sobre Joaquín Costa* (1988).
7 Gema Martínez de Espronceda Sazatornil, *El canciller de bolsillo. Dollfuss en la prensa de la II República* (1988).
8 José Ignacio Lacasta Zabalza, *Cultura y gramática del Leviatán portugués* (1988).
9 José M.ª Rodanés Vicente, *La Prehistoria. Apuntes sobre concepto y método* (1988).
10 Cástor Díaz Barrado, *El consentimiento como causa de exclusión de la ilicitud del uso de la fuerza, en Derecho Internacional* (1989).
11 Harvey J. Kaye, *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio* (1989).
12 Antonio Beltrán Martínez, *Ensayo sobre el origen y significación del arte prehistórico* (1989).
13 José Luis Moreu Ballonga, *El nuevo régimen jurídico de las aguas subterráneas* (1990).
14 Santiago Míguez González, *La preparación de la transición a la democracia en España* (1990).
15 Jesús Hernández Aristu, *Pedagogía del ser: aspectos antropológicos y emancipatorios de la pedagogía de Paulo Freire* (1990).
16 Alfonso Sánchez Hormigo, *Valentín Andrés Álvarez. (Un economista del 27)* (1991).
17 José Antonio Ferrer Benimeli y Manuel A. de Paz Sánchez, *Masonería y pacifismo en la España contemporánea* (1991).
18 Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal* (1991).
19 Sidney Pollard, *La conquista pacífica. La industrialización de Europa, 1760-1970* (1991).
20 Jesús Lalinde Abadía, *Las culturas represivas de la Humanidad* (1992).
21 Fernando Baras Escolá, *El reformismo político de Jovellanos. (Nobleza y poder en la España del siglo XVIII)* (1993).
22 José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería y periodismo en la España contemporánea* (1993).
23 John Clanchy y Brigid Ballard, *Cómo se hace un trabajo académico. Guía práctica para estudiantes universitarios,* 2.ª ed. (2000).
24 Eloy Fernández Clemente, *Ulises en el siglo XX. Crisis y modernización en Grecia, 1900-1930* (1995).
25 Enrique Fuentes Quintana, *El modelo de economía abierta y el modelo castizo en el desarrollo económico de la España de los años 90* (1995).
26 Alfred D. Chandler, Jr., *Escala y diversificación. La dinámica del capitalismo industrial,* traducción de Jordi Pascual (1996).

27 Richard M. Goodwin, *Caos y dinámica económica,* traducción y revisión técnica de Julio Sánchez Chóliz, Dulce Saura Bacaicoa y Gloria Jarne Jarne (1997).
28 M.ª Carmen Bayod López, *La modificación de las capitulaciones matrimoniales* (1997).
29 Gregory M. Luebbert, *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia. Clases sociales y orígenes políticos de los regímenes de la Europa de entreguerras,* traducción de Álvaro Garrido Moreno (1997).
30 Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945* (1997).
31 Enrique Fuentes Quintana y otros, *La Hacienda en sus ministros. Franquismo y democracia* (1997).
32 Gaspar Mairal Buil, José Ángel Bergua Amores y Esther Puyal Español, *Agua, tierra, riesgo y supervivencia. Un estudio antropológico sobre el impacto socio-cultural derivado de la regulación del río Ésera* (1997).
33 Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly, *El siglo rebelde, 1830-1930,* traducción de Porfirio Sanz Camañes (1997).
34 Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840* (1998).
35 R. A. C. Parker, *Historia de la segunda guerra mundial,* traducción de Omnivox, S. L. (1998).
36 José Aixalá Pastó, *La peseta y los precios. Un análisis de largo plazo (1868-1995)* (1999).
37 Carlos Gil Andrés, *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)* (2000).
38 Francisco Comín y otros, *La Hacienda desde sus ministros. Del 98 a la guerra civil* (2000).
39 Ángela López Jiménez, *Zaragoza ciudad hablada. Memoria colectiva de las mujeres y los hombres* (2001).
40 Juan Carmona, Josep Colomé, Juan Pan-Montojo y James Simpson (eds.), *Viñas, bodegas y mercados. El cambio técnico en la vitivinicultura española, 1850-1936* (2001).
41 Ève Gran-Aymerich, *El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945,* traducción de Inés Sancho-Arroyo (2001).
42 Rafael Vallejo Pousada, *Reforma tributaria y fiscalidad sobre la agricultura y la propiedad en la España liberal, 1845-1900* (2001).
43 Robert S. Duplessis, *Transiciones al capitalismo en Europa durante la Edad Moderna,* traducción de Isabel Moll (2001).
44 Carlos Usabiaga, *El estado actual de la Macroeconomía. Conversaciones con destacados macroeconomistas,* traducción de Montse Ponz (2002).
45 Carmelo Lisón Tolosana, *Caras de España. (Desde mi ladera)* (2002).
46 Hanneke Willemse, *Pasado compartido. Memorias de anarcosindicalistas de Albalate de Cinca, 1928-1938,* traducción de Francisco Carrasquer (2002).
47 M.ª Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)* (2002).

48 Ana José Bellostas Pérez-Grueso, Carmen Marcuello Servós, Chaime Marcuello Servós y José Mariano Moneva Abadía, *Mimbres de un país. Sociedad civil y sector no lucrativo en Aragón* (2002).
49 Mercedes Yusta Rodrigo, *Guerrilla y resistencia campesina. La resistencia armada contra el franquismo en Aragón (1930-1952)* (2003).
50 Francisco Beltrán Lloris (ed.), *Antiqua Iuniora. En torno al Mediterráneo en la Antigüedad* (2004).
51 Roberto Ceamanos Llorens, *De la historia del movimiento obrero a la historia social.* L'Actualité de l'Histoire *(1951-1960) y* Le Mouvement Social *(1960-2000)* (2004).
52 Carlos Forcadell, Gonzalo Pasamar, Ignacio Peiró, Alberto Sabio y Rafael Valls (eds.), *Usos de la Historia y políticas de la memoria* (2004).
53 Aitor Pérez Ruiz, *La participación en la ayuda oficial al desarrollo de la Unión Europea. Un estudio para Aragón* (2004).
54 Gloria Sanz Lafuente, *En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón (1880-1930)* (2005).
55 Francisco Comín, Pablo Martín Aceña y Rafael Vallejo (eds.), *La Hacienda por sus ministros. La etapa liberal de 1845 a 1899* (2006).
56 Pedro Lains, *Los progresos del atraso. Una nueva historia económica de Portugal, 1842-1992,* traducción de Lourdes Eced (2006).
57 Alessandro Roncaglia, *La riqueza de las ideas. Una historia del pensamiento económico,* traducción de Jordi Pascual (2006).
58 Kevin H. O'Rourke y Jeffrey G. Williamson, *Globalización e historia. La evolución de la economía atlántica en el siglo XIX,* traducción de Montse Ponz (2006).
59 Fernando Casado Cañeque, *La RSE ante el espejo. Carencias, complejos y expectativas de la empresa responsable en el siglo XXI* (2006).
60 Marta Gil Lacruz, *Psicología social. Un compromiso aplicado a la salud* (2007).
61 José Ángel Bergua Amores, *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica* (2007).
62 Ricardo Robledo y Santiago López (eds.), *¿Interés particular, bienestar público? Grandes patrimonios y reformas agrarias* (2007).
63 Concha Martínez Latre, *Musealizar la vida cotidiana. Los museos etnológicos del Alto Aragón* (2007).
64 Juan David Gómez Quintero, *Las ONGD aragonesas en Colombia. Ejecución y evaluación de los proyectos de desarrollo* (2007).
65 M.ª Alexia Sanz Hernández, *El consumo de la cultura rural* (2007).
66 Julio Blanco García, *Historia de las actividades financieras en Zaragoza. De la conquista de Zaragoza (1118) a la aparición del Banco de Aragón (1909)* (2007).
67 Marisa Herrero Nivela y Elías Vived Conte, *Programa de Comprensión, Recuerdo y Narración. Una herramienta didáctica para la elaboración de adaptaciones curriculares. Experiencia en alumnos con síndrome de Down* (2007).
68 Vicente Pinilla Navarro (ed.), *Gestión y usos del agua en la cuenca del Ebro en el siglo XX* (2008).
69 Juan Mainer (coord.), *Pensar críticamente la educación escolar. Perspectivas y controversias historiográficas* (2008).

70 Richard Hocquellet, *Resistencia y revolución durante la Guerra de la Independencia. Del levantamiento patriótico a la soberanía nacional* (2008).

71 Xavier Darcos, traducción de José Ángel Melero Mateo, *La escuela republicana en Francia: obligatoria, gratuita y laica. La escuela de Jules Ferry, 1880-1905* (2008).

72 María Pilar Galve Izquierdo, *La necrópolis occidental de Caesaraugusta en el siglo III (calle Predicadores, 20-30, Zaragoza)* (2009).

73 Joseba de la Torre y Gloria Sanz Lafuente (eds.), *Migraciones y coyuntura económica del franquismo a la democracia* (2009).

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES